

救済史の思想史的理解の試み(1)

山崎保興

序説：方法論的諸問題

1. 問題の背景
2. 問題の所在

- | | |
|---|------------------|
| } | I 救済史の契約思想史的理解 |
| | II 救済史の祭儀思想史的理解 |
| | III 救済史の選民思想史的理解 |

はじめに

提題の意味と意図を明らかにしておかねばならない。もとより「救済史」とはすぐれて神学的概念である。ところで、一般に神学的な営みの中で用いられる「救済史」とは、端的にいうと「キリスト論的に整合された救済史」である。これに対して、ここでいうところの救済史は、一応学問的にキリスト論を留保する立場をとりつつ、あくまで旧約内的に、いわば旧約の自己理解としてとらえた救済史の意味である。一つの主題としての救済史の問題は、いうまでもなく旧約神学の主題である。しかも、今日未だ旧約神学は確立されていない、といわれる。そして旧約神学の確立を旨ざすさまざまな試みと努力は、要するにこの<救済史>理解の問題をめぐるに過ぎない。旧約神学が、方法論上多くの困難な問題をはらんでいることは今日の常識である。そうしてその最たるものが、歴史的研究方法と神学的研究方法との相克の問題であり、この歴史と神学の間次元の相違からくる難問題は、本来旧約神学が啓示の歴史性の問題をその中核としている以上、どうしても回避することを許されないものと自覚されねばならない。要するに、旧約神学が、旧約それ自体の歴史性をいかにとり入れるかが、旧約神学における最も重要な方法論的問題として認識されているわけである。かくして、問題の焦点は<救済史>理解のそれに集められてくる。旧約聖書それ自体の中に救済史的な視点があることは否定できない。と同時に、われわれ自身が一つの方法として救済史的の把握の方法を採用する場合、それが結果

救済史の思想史的理解の試み（1）

的には、図り知ることのできない「神の歴史」を、恣意的に整合してしまう危険が常にともなう。＜救済史＞理解の問題が、救済史的理解の方法そのもの問題性からんでくるところに、この問題の困難さがある。この場合、「救済史の中心はイエス・キリストの事実である」との神学的命題に立脚点をおく限り、救済史的理解の方法ははなはだ明快であるように思われる。しかしながら、問題はそう簡単ではない。古い正統主義神学において考えられた意味での、いわば教義学的救済史理解は、すでに厳密な歴史的批評学的研究を経てきた今日ではもはや許されない。なぜなら、救済史とは、一つの神の事実＜＞であり、その事実はどこまでも歴史的事実であって、歴史の事実性を無視した恣意的な救済史図式の横行は、かえって旧約神学の学的権威そのものをおとしめるものであるからである。

本来、神学徒にも非ざる一介の（自称）旧約学徒が、口はばったく旧約神学を云々するのは、少なからず気づまりではあるが、もとより教会の学としての神学が、その基本的性格を喪失してはもはや単なる正体不明の学にすぎないと同時に、逆に神学の学的営みが、単に外形上の教会性に支えられて、それのみ唯一の学的権威の保証を請める状況があるならば、それはもはや神学の名に値いしないであろう。少くとも昨今の学会的諸活動は、（たとえば旧約学会、あるいは基督教会等というかたちでの）このような意味での学的不毛性を避け、実り多き成果を旨として、「神学」の看板にとらわれず、その実真にその神学の確立を旨しているものといえよう。旧約神学に関してこの状況はとりわけ顕著であるように思われる。旧約神学の名において、その実単なるイスラエル宗教史の叙述が立ちあらわれる類いのものでなく、あるいはまた単なる教義学的救済史の図式が横行するものでもなく、本格的に旧約それ自体のことばをもって、一旧約それ自体のロゴス性に根拠をおいて—堅固な体系的論述を試みることは、極めて困難な、しかし最もやりがいのある作業として、誰も深く内に燃える学的情熱を禁じ得ないであろう。しかしながら、かかる学的高峰に挑むべき役柄でもなく、また充分な足固めもない非力なるわれわれとしては、またおのづからなる副次的作業路線をたどらざるを得ない。本論は、そのような一つの副次的・協力的作業の一環として、まづイスラエル史の思想史的理解を意図したものである。しかも、それは単なる思想史の構成をもって事足りれりとするのでなく、あくまでか的高峰を遙かに遠望しつつ、やむなくその分に甘んずるものであるゆえに、あえて救済史の思想史的理解を標榜するものである。したがってこの表

救済史の思想史的理解の試み(1)

題は、元來表現上の無理と矛盾をはらむものといわねばならない。しかしながら、あるいはこの救済史の思想史的理解という逆手法が、(一般史の救済史的理解こそ正手法であろうから)かえって思わざる成果—旧約神学に至る媒介的体系としての役割を果す結果にもなれば—を収めないともし限らない。ともあれ本論の試みは、それへの副次的作業としての意味合いを保持しつつ、それはそれなりにまた思想史としての本来的な課題をも追求しなければならない。つまり、これはこれとしてやはりまだ充分には成立しているといえない思想史の方法論的立場の確立を図らねばならない。思想史それ自体の方法論課題を追求するに当っても、これまたそのための諸要件を大巾に欠くわれわれにとって、かかる二重の意図を含む提題の仕方は、これはまたほとんど不遜ともいうべき試みであるにちがいないのである。以下、提題の性質上、はじめにまづ旧約神学そのものの試行過程のあらましをたどりつつ救済史理解の問題に接触し、次に外ならぬわれわれ自身の試行錯誤の路線を探ってみたいと思う。

序説：方法論的諸問題

1. 問題の背景——旧約神学の試行過程

一般に、歴史研究としての聖書神学は、18世紀末 J. P. Gabler にはじまるとされる。この時から、旧約聖書は、教会の教義とは無関係に、したがってイエス・キリストについての直接的証言としての新約聖書からも離れて独り歩きするようになった。この場合 Gabler が旧約神学となすものの内容は要するにイスラエル宗教史であった。それ以後、旧約神学は、漸く正統神学の従僕としての地位を脱し、一連の歴史的批評的研究の影響下におかれることとなるのであるが、そのあげくは、旧約神学そのものの影が薄くなり、やがて旧約神学再建の時代が、今世紀の20年代から新しい神学的刺戟のもとに開始されるまで、しばらく日の当らぬ場所におかれることになる。旧約神学にとってこの間の唯一の一里塚は、A. B. Davidson の *The Theology of the Old Testament* (1904) であった。

Davidson 旧約神学の構成をのぞいてみると、第一章、旧約神学。(第一節、旧約神学の理念。第二節、旧約神学への予備的研究。第三節、旧約神学の定義と性格。第四節、旧約の理念と旧約の歴史。第五節、主題の分類。第六節、偉大な歴史の時代。第七節、歴史の一般的過程と趨勢。第八節、文学的・歴史的批評と旧約神学。)第二章、神についての教義。(第一節、旧約

神観の一般的性格。第二節，神名の理念。第三節，神の特別な名。第四節，エホバという名。第五節，イスラエルの神エホバ。第六節，エホバという名の使用についての歴史的ないきさつ。第三章，神についての教義—神の本性。（第一節，神についての知識。第二節，神の本質と属性。第三節，神の合一性。第四節，後の予言におけるエホバの独一神性についての教義。第五節，神の人格性と靈性。第四章，神についての教義—靈。第五章，神についての教義—神の属性。第六章，人間についての教義。第七章，人間についての教義—罪。第八章，贖いの教義。（第一節～第四節，契約の諸相。第五～第七節，正義。）第九章，贖いの教義—天使と悪魔。第十章，贖いの教義—祭司職と贖罪。第十一章，終末の教義—メシヤ思想。第十二章終末の教義—不死。「われわれは旧約聖書の中に神学を見出さない。われわれの見出すのは宗教である。……そこでわれわれが実際に扱う主題はイスラエル宗教史である」というその基調は Gabler のそれを継承している。Davidson の業績は当時としては孤立しており，いわば再び旧約神学の時代となったこのわれわれの時代の外に立ちながら，実は非常にすぐれたこの時代への案内役を果たしたものと評されている。彼自身は遂にその構想をさらに自ら展開させることもなく，また直接の承継者もなかったが，後にやがて，Wheeler Robinson によって，継承・発展せしめられることになる。Robinson の輝かしい業績は，彼の死後間もなく *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (1946) として出版された。Robinson のこの著は，第二次大戦中1942年から1945年にかけてオックスフォード大学において行なわれた講義のタイプ原稿を L. H. Brockington と E. A. Payne が編集したものであり，この間 Robinson 自身 *Theology of the Old Testament* を公けにする計画であったことが，編者の序文に記されているが，1945年，惜しくも病歿したため，その念願は果されなかった。したがって，正式には彼の旧約神学は未完成というべきである。しかしながら，上記の遺著は，事実上彼の構想による旧約神学へのプロレゴメナともいうべきものである。その構成は次のようである。すなわち，第一節，神と自然。第二節，神と人間。第三節，神と歴史。第四節予言者のインスピレーション。第五節，祭司を通しての啓示。第六節，〈智慧〉における啓示。第七節，詩篇作者たち。となっており，一見して Davidson の構想を踏まえたものであることが知られるが，同時にまた，後の von Rad のそれを先取したものとも見られる。その特質は，「歴史的啓示」historical revelation という彼の重要用語に端的にあらわれており，古典

的な宗教史的神学の狭い枠組みを脱して、啓示が与えられた具体的な様相に着目する。「神と自然」「神と人間」「神と歴史」というのが彼の構成の基本型であるが、それはまた年代的には数年さかのぼってあらわれた Eichrodt のそれを連想させる。Walther Eichrodt は、1929年、Eissfeldt 批判の論文から出発するが、後に、1933—36—39年の三回にわたって、三巻にわたる本格的な著作 *Theologie des Alten Testaments* を世に問うことになる。先に Eissfeldt は *Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie* (1926) という論文の中で、純粋に科学的、歴史的研究領域たる「イスラエル・ユダ宗教史」と、研究者の信仰の立場を当然反映するところの「旧約神学」とを区別し、「旧約神学」を事実上教義学と結びつける結果、「歴史的啓示」を「無時間的真理」に還元することになる。これに対して Eichrodt は *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?* (1929) と問い、Eissfeldt のいう歴史家の「中立的」客観性に疑問を投げかけ、何らかの歴史哲学をもつ歴史家が事実を選び出す過程において、つまりイスラエル宗教の内部構造を如実に示すような諸現象を選びかつ再構成する限りにおいて、彼はすでに彼の旧約神学を生み出している、として、Eissfeldt 流の宗教史と神学の区別の仕方を批判する。かくして Eichrodt は、遂にその独自の旧約神学を樹立して自らの立場を実現し、自らの方法を実践してみせるわけである。彼は旧約の素材を教義学的方法で分類することを、旧約にとって非本来的なやり方としてしりぞけ、<契約>という概念を中心として、旧約に包含される諸概念の内的連関を組織的に解明しようとする。

Eichrodt 旧約神学の構成は次の通りである。すなわち、第一章、旧約神学、その問題と方法。第二章、契約関係。(第一節、契約概念の意義。第二節、契約概念の歴史。)第三章、契約の諸様相。第四章、祭儀。第五章、契約の神の名。第六・七章、契約の神の本性。第八章契約の器—カリスマ的指導者たち。第九章、契約の器—官僚的指導者たち。第十章、契約破棄と審判。第十一章、契約の成就—神の主権の完成。

これとほぼ時を同じくして Ernst Sellin の *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage* (1933) が公刊された。二巻に分れ、一巻はイスラエル宗教史、他の一巻は旧約聖書神学であるが、「宗教史的基盤に立つ旧約神学」を称し、神の聖の観念を中心理念としてとらえるが、実際の構成は、神・人間・審判・救という、伝統的教義学的図式にしたがっている。

少しおくれて Ludwig Köhler の *Theologie des Alten Testaments* (1936) があらわれるが、これは材料の選択や立脚点についての特別な構想を示さない。現に重要であり、また重要でありうるような旧約聖書の理念や思想や概念を何とか結び合わせ関係づけているものなら、それはいずれも旧約聖書神学であるとされる。彼は旧約聖書自体の内部からはいかなる体系もとりに出せないと考え、神・人間・審きと救い、という教義学的構成を採用しながらも、それが単に便宜的なものであることを明らかにする。彼にとってそのような体系的構成は神学的重要性をもたないものであり、さらには、そのような意味での旧約神学の形成を不可能と見なしているかのごとくである。1950年、R. C. Dentan は *Preface to Old Testament Theology* において主として Gabler 以後の旧約神学研究史を概観した後、従来さまざまな試みから得られた教訓にもとづいて、旧約神学の性質、機能、研究範囲、方法等を規定しようとした。彼の結論によれば、旧約神学の機能は宗教史の機能とは異り、歴史的にその発展をとりあつかうものではなく、旧約思想の組織的研究を提供することによって、それによって神学の他の領域—新約聖書神学、歴史神学、組織神学等に対して特別な貢献をする。その研究範囲は正典に限るべきであり、考古学的知識や歴史や制度ではなくて思想だけをあつかうべきである。方法については、ただ歴史的・批評的な方法だけを用いるべきであること、および Eichrodt 流の統一原理にもとづく構成を批判し、ある種の体系は必要であるが、いかなる場合にもそれは外から導入せざるをえないのであるから、簡単で意味のあるものを用いるのがよいとし、神観・人間観・救済観というような伝統的教義学的な区分に賛成する。同じ年に G. E. Wright の *The Old Testament against its Environment* が出たが、さらに *God Who Acts* (1952) によって、*Biblical Theology as Recital* (副題) を主張する。ここで Wright は Martin Noth や von Rad に言及しつつ、旧約聖書のケリュグマを力説する。このケリュグマは救済史のリサイタルであり、それはイスラエルの諸聖所における祭儀リサイタルの慣行に見られ、そこから申命記的歴史が発生した。ゆえに聖書神学は、思想を組織的に配列して見せるのでなく、そのような神の行為のリサイタルにもとづくべきであるが、その場合それは、旧新約を抱括する聖書神学でなければならないと考える。なぜなら、旧約聖書の救済史は不完全であり、新約聖書におけるその頂点と切り離すことのできないものだからである。

さて、現代旧約神学研究の最も代表的なものとして、現在われわれにも深

甚なる影響を与えつつけているものとして、Gerhard von Radの *Theologie des Alten Testaments* (1957, 1960) がある。これは H. W. Robinson が、晩年になって採用しようとし、G. E. Wrightが *God Who Acts* の中で主張している方法の本格的な実践例ともいべきものと見られる。宗教史は、イスラエルの歴史が決してありきたりの歴史ではなく、イスラエルに対する特別な啓示の器であることを考慮に入れないから旧約神学とは見なされない。同時に普通の組織的な方法も、旧約聖書全体において啓示が媒介されている諸形式から完全に離れているのでこれも採用できない。旧約聖書は根本的には歴史書であって、それは歴史における神の創造の行為を語っている。この歴史がイスラエルの信仰にとってそれほど中心的なものであるからには、旧約聖書神学は、古代イスラエル人の眼を通して見る方法以外にはない。それは実際の旧約伝承の神学でなければならない。そういう意味での救済史的立場を重要視するわけである。Radによれば従来の旧約神学の叙述は、すべて特定の論理体系の強制下にあるのだが、元来旧約の諸組織がそのような体系の下にはめこまれるようなものであるかどうかは難問である。旧約神学は、あくまで旧約にあらわれた救済史の構造に必ずべきものである。約束の地カナンとその約束の成就、さらにその地上的成就がもう一度止揚せられて、遂に現実ならぬカナンへの待望となるところに、弁証法的な救済史のリズムをとらえ、それに応じて旧約神学全体を、新たに新約との関連において叙述しようとする。

わが国において、早くから旧約神学の形成を志してきた先達として浅野順一氏がある。浅野旧約神学の立場は、それを、歴史的研究の上に立ってしかも神学的に遂行さるべきものとされる。この場合、歴史的研究と神学的研究が、基本的に方法論上の問題として問われなければならないが、この点について浅野氏は、『イスラエル予言者の神学』(1955)の中で、「言」と「時」の結合という視点を示した。「言は時と交渉し、その交渉によって歴史は神の言が時間の中に創造せるものである。時を離れては神の創造はあり得ない。両者は不可分の関係にある。この創造と時間とは同時であると考えられる所以である。」

歴史的研究と神学的研究との関連の問題について、いち早く方法論的な関心において問題提起されたものとして、関根正雄氏の「旧約神学における歴史の問題」(『旧約における神の獨一性』昭21所収)がある。ここで示された問題関心と方法論的立場は、その後『イスラエルの思想と言語』(1962)

「救済史の理解について」（『聖書と救済史』1962所収）においても一貫して保持され主張されているので、一括して関根氏の所論の中から、その独自の方法論をとり出してみたい。従来の旧約学では、信仰と事実への関心が圧倒的であって、旧約神学においても、歴史的事実としての思想をたどるのみであって、その歴史や思想の *logos* 的構造が問題になることはほとんどない。哲学者や神学者でこれを問題にする者が不在わけではないが、その問題提起は旧約内部からではない。旧約の *Logos* 的探求は、旧約自体の歴史的、実証的研究を充分にふまえてなされなければならない。旧約の思想は、歴史的現実と不可分であるから、思想の探求は歴史の論理をたどることであり、歴史的現実そのものの中から思想をとり出すことである。従来の研究が看過してきたのはこのような「歴史的事実の奥なる *Logos*、事実の背後にある *Logos* の構造」である、という。問題は *Logos* を探求するその立場と方法が、神学とどう関係するか、ここでいわゆる *Logos* とはいかなる *Logos* であるか、であろう。関根氏によれば、*Logos* とは信仰と対立するものではなく、信仰の中に *Logos* がある。啓示や信仰の中にある *Logos* 的なものを解明すること、旧約の信仰告白や証言、歴史記述や予言の中にも *Logos* がある。その *Logos* の構造を明らかにすることが、旧約神学の重要な前提である。旧約神学の任務は、その対象たる証言としての旧約聖書を、まづ実証的にその歴史的具体性において、できる限り明確に把握せねばならぬ。そのために、言語学的、宗教史的、歴史的方法のすべてを動員し、それによってイスラエルの歴史的現実を解釈しつつ、イスラエルの現実そのものの中から、イスラエルの *Logos* を取り出そうと試みるのである。要するに、*facta* と *dicta* との間に思考を置くことによって、単なるテーマではなくて、聖書の諸概念の抽出に進むことが、聖書神学のたどるべき方向である。

中沢治樹氏は、関根氏のいわゆる *Logos* の立場を、「それは人間の論理や言語でありつつ、同時に神の言、神の *Logos* であるというよりほかはないであろう。そしてこれは、そもそも聖書自体を、人の言と神の言の不可分の書と見る信仰の立場の投影にほかならない。」と、とらえ、自由主義神学は前者の解明に偏し、正統主義神学は後者に偏するが、そのいずれにも偏せず従来の文献学や神学の方法を越えて、新しい言語理論や思想史的研究の角度から旧約の *Logos* 的研究に肉迫する著者の方法は、「日本においてはもとより、外国においても比を見ない独自のもの」と高く評価する（「日本の神学」第四号における書評）。たしかに、「旧約神学は歴史的素材を離れず、し

かも単にイスラエル宗教史ではあり得ないゆえに、歴史的素材を構造的に再構成する操作を経てのみ、神学的概念構成に結びつき得る」との関根氏の主張は、われわれにとってひとつの指針である。さらにまた「学問は学者の閑仕事ではなく、自己の問題性の只中に立って、そこに自己の心魂を注ぎつくす血と涙の努力でなければならない。特に現代において神学せんと志す者にはその感が深い。終末の実存において学ぶ者こそ、真実に学問するものである」といわれるとき、先の厳しいロゴスの要請とともに、非力なるわれわれをも、改めて学問的情熱へと駆り立てる強烈なバトスを感じざるをえない。

中沢氏は、前記のごとく評価した後、ことばを改めて「このままではまだ神学ではない」として、それがまだ「歴史的素材を構造的に構成する操作の段階にある」ことを鋭く指摘する。われわれは、正にこの「操作の段階」においてそれ自体としておのづと打ち出されてくる＜思想史の方法＞に着目するものである。先の論評の中で中沢氏は、関根氏のいわゆる＜ロゴス＞について、それがしばしば思想ないし、思想の基底にある論理を指しているようでもあり、また他の場合には思考様式を指しているようでもあること、を指摘しておられるが、本来＜思想史＞の作業とは＜思想＞と＜思考＞を同時にそのロゴス性においてとらえ、＜思想＞と＜思考＞の内的連関に着目しつつ遂行される＜操作＞そのものであるとわれわれは考える。しからば、われわれの意図するところは、所詮は関根方式のイミテーションにすぎないものであろうか。ここで、冒頭に述べた「キリスト論に関する学問的留保」がものをいってくると思う。かかる「留保」を前提としては、関根氏の方法は無意味化されるであろう。なぜならそれは究極的に旧約神学の確立を目ざすものだからである。旧約神学における＜救済史＞の理解は、関根氏においてもまた＜イエス・キリストの事実＞をその中心に見出すことによって正しく遂行される。旧約神学である限り、かかる神学的命題を抜きにしては成り立たないからである。関根氏が、「救済史の具体的把握」による「旧約神学の具体的遂行」を達成すべく打ち出される＜facta—dicta＞のパターンは、客観的な歴史と主観的な歴史、したがって客観的救済史と主観的救済史に分離される傾向の強いヨーロッパ人の学的操作の欠陥と限界を克服すべく打ち出されたものと理解される。しかしながら、聖書において＜facta＞と＜dicta＞を結んでいる独自の実存的思考をとりあげそれが決して傍観者的にはなく＜facta＞に実存的にかかわりながら＜dicta＞を生んでゆくような思考として、そのようなく＜思考＞を十分に方法論的な自覚においてとらえる作業は、少なくとも

救済史の思想史的理解の試み(1)

もいったんいかなる神学的命題からも自らを切り離して、純粹に思想史的に遂行されることなくしては不可能と思われる。われわれのキリスト論的留保、ないし方法的非キリスト論的手法は、かかる意味においてその学問的有効性を保持するためのものといえよう。

ここで当然触れるべきものとして、渡辺善太氏の聖書正典論の立場における旧約聖書神学論の問題があるが、その龍大な論述に立ち向うには、あまりに余裕が少ないので割愛した。ただ、渡辺旧約神学を目して、「結局は教義学である」とされた浅野順一氏の見解に同感せざるを得ないことを付記して終りにしたい。

2. 問題の所在

(1) 救済史の契約思想史的理解の問題

Wellhausen 以後の旧約研究における宗教史的認識は、この民族が定着地カナンの文化を批判的に摂取したこと、またそれによって初期の定着時代における彼らの独自性を保ちえたことを推定させるにいたった。その結果、「ヤハウェのイスラエルに対する関係は、最初から一個の自然的関係であった」とする Wellhausen 流の考えは、根本から修正されざるを得なくなったといわねばならない。今日ではヤハウェとイスラエルとの関係を契約関係としてとらえ、イスラエルの信仰を契約思想との関連においてとらえようとするのが、もはや一般的な状況となるに至った。これは、周知のごとく、前掲、W. Eichrodt の記念碑的論述たる *Theologie des Alten Testaments* (1933, 1936, 1939) における旧約神学の構想を抜きにして論ずることはできない。彼はその素材を、教義神学から借りた普通の方法で分類することを、旧約の思想とは異質なものとしてしりぞけ、〈契約〉という概念を、旧約自体に見出される中心概念として選んだ。旧約以外からの異質の範疇を導入することなく、旧約的諸概念の内的関係を組織的に再構成しようとするこの画期的な試みは、今日まで、ほとんど決定的な影響をおよぼしているところで、旧約における〈契約〉伝承として、いわゆる〈シナイ伝承〉と〈シケム伝承〉の二つがあげられることも、すでに常識となっている。

ヨシュア記24章のシケム契約の伝承は、その背後になんらかの部族連合が行なわれたとおぼしき歴史的事態が、ほとんど確実に察知される。その伝承内容の概要は、まずエフライム族とマナセ族の指導者と目されるヨシュアが、土地取得の後、他の諸部族をシケムに召集して、彼の指導する部族の神ヤハウェを受容すべきことを勧告する。他部族の代表者たちは、直ちに彼の

勸告に応ずる誓いを立てたので、ヨシュアは神ヤハウェと全部族代表との間に新しい関係をもたらす契約を立て、その証拠としての石をおき、律法を定めた、とされる。一方出エジプトにおけるシナイ契約の伝承群(Ex. 19~20, 24, 32~34, 主として J・E)は問題が多く、それらが、カデンの荒野における民の放浪の記事の途中に、つまり Ex. 18 と Num. 10 との間に挿入されていることは、Gressmann 以来よく知られているところであるが、この伝承の記述によれば、シナイ山において自らをヤハウェとしてあらわした神が、モーセを介して、エジプト脱出後の民をここに集合させ、彼らと契約関係に入ったということ、およびそのときの自然の異象や、契約締結の儀式的状況、および神が民に語ったとされる契約内容、さらにこれとの関係におかれる十戒等の諸法規について語られているが、一見して祭儀の色彩濃厚であり、しかも一方的に神の意志表示に視点が定められていて、この契約締結に参加する民の側の状況についてになにも語られていない。しかしながら、旧約の諸伝承がイスラエル民族のもっとも重要な出発点をここに見定めており、しかも、今日少なくとも学問的に、この記述をそのまま真の事態に直結させることはまず不可能である。ところでエジプト脱出後の民の荒野放浪の時代は、旧約伝承においてきわめて重要な意味をもつものとされている。たとえば、この民族の定着以降に発達したものとみなされる慣習法(いわゆる「契約の書」Ex. 20:22~23:19)や、あるいはこの民族の祭儀規定のような宗教的諸制度(主としてP)がこの時代に起源づけられることによって、その権威ないし正当性を獲得している。いわゆるシナイ契約伝承は、まさにこの荒野放浪の時代に位置づけられている。いわゆる「シナイ契約」の記述の中に、ヒッタイトの宗主権契約との並行現象から、事態の直接的な反映を読みとろうとするものに G. E. Mendenhall があるが、その論点の概要が木田献一氏によって紹介されているので(「契約思想史の二三の問題」—石原謙博士記念論文集、『基督論の諸問題』(1959)所収)、以下その論述の線に沿いつつ、問題の所在を認識してみたい。

G. E. Mendenhall は、*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955)において、ヒッタイトの宗主権条約形式をとりだし、旧約においてこの形式に合致するものが十戒とヨシュア記24章の契約締結記事との二つだけであることを指摘、それらに先行する歴史的序説として、十戒の場合にはエジプトからの救出が、ヨシュア記の場合は先祖テラに始まり、モーセ以後カナン侵入に至るまでの歴史が、叙述されていることに注目、イスラエルの歴史的

救済史の思想的理解の試み(1)

伝承自体が、このような契約の内容を核心として形成されたものと見て次のことを強調する。すなわちイスラエルはその発端から、〈歴史〉と〈法〉が〈契約〉ということにおいて有機的統一をもっていた。また〈契約〉の宣言と更新を中心とする祭儀はこの〈歴史〉〈法〉と不可分であった。ここに観念的・神話的な隣邦諸宗教とイスラエル宗教との根本的相違があり、イスラエル宗教における「歴史意識」と「倫理性」の根源が存するのである。ところで、ペリシテの圧迫の下に、ルーズな組織形態である宗教連合にかわって王国が成立するにあたって、もちろん従来の宗教的伝統は尊重され、その継承が主張されたが、同時にある重要な面が無視され、変質せしめられた。第一に、歴史的伝承と法的伝承の分離である。つまり契約条項はもはや新しい状況に十分にはあてはまらなくなった。そして歴史的な序文をなす部分は王国を支持するものとして国家主義的な意味で理解されたのである。(この傾向はJに見られる。) その結果、宗教的祭儀的形式はいっそう大がかりになったが、法の実質を決定してゆくものは、本来の宗教的動機ではなく、新しい王国の政治的要求となってきたのである。王の即位は依然として契約によっており、王は誓いによって守るべき義務を負わされてはいたが、既にダビデ時代に、ヤハウェとダビデとの契約の型がアブラハムとの契約伝承に結びつけられたものと考えられる(II Sam. 3:5)。すなわちアブラハムの契約は「予言」であり、ダビデの契約は「成就」である。かくして王に対する神の保護と恩恵は絶対化されたが、この立場は南では受け入れられたものの、北では大きな抵抗を残した。Jがモーセの契約を強調せず、ソロモンがそれを好まなかったことは容易に想像される。もちろん古い宗教連合の中心はモーセの伝承を保依していたであろうが、今やそれに代るダビデの契約が次第にイスラエルに規範的となっていった。ここに予言者たちが契約について沈黙する理由がある。すなわち、現実にイスラエルの状態がヤハウェの審判を予想させるものであるのに、当時の契約観念は、王国の無条件的継続を保証しているからである。これに反して、予言者の告知の基本構造は、モーセ契約のそれに完全に合致している。さて、公的には忘れ去られていたモーセ契約の基本的性格は、ヨシュアの申命記改革に際して再発見された。しかしこの場合、改革の真の動機となったものは、律法の具体的内容そのものよりも、ヤハウェの一方的保証を前提とするダビデアブラハムの契約と異なる古い宗教連合の契約であったが、それをもって、三世紀半にもわたって支配的であったダビデアブラハムの契約にとってかえることは必ずしも容易なこと

ではなかった。そこで妥協が行なわれ、申命記の契約では（十戒の部分を除けば）第一人称で語るのはヤハウェではなくてモーセであり、そのモーセも、あたかも王国において法の権威の根拠が王にあったごとく、ヤハウェによって立法権を委ねられた王のイメージで受けとられている。このように、新しいものと古いものが結合されることにより、社会的政治的現実に対応することができ、宗教的には社会的、政治的破滅を超えて存続しうる基盤を獲得することができたのであるが、この場合、新旧二つの契約の伝承を調和させるために非常に強調されることになったのは<神の赦し>ということであり、これこそエレミヤの<新しい契約>の基調をなすものであった。服従には祝福、不服従には呪咀というかたちに定式化された申命記の歴史哲学を背景に、この<神の赦し>にもとづく<新しい契約>のみが、人間の側からの契約の破棄と、神の側からの祝福の約束を調和せしめるものであったのである。

ところで、ヨシュアの申命記改革は、その狙いの正当さにもかかわらずなぜ失敗に帰したか——。それを単にヨシュアの死に集約される当時の国際政治的な変動に帰して事足りるとするならば、いささかことがらを外的要因にのみ帰する浅薄な見方といわねばなるまい。われわれの思想史的興味と関心は実にこの点にかかってくる。この時代の王（ないし王の宮廷、要するに王国の体制）と一般民衆と予言者との相互関係と緊張は、これを一面的に予言者の角度からだけ割り切ってしまったのでは、所詮その実態を把握することができず、その錯綜した社会学的、力学的関係の中に立ち入って、問題の所在を一つ一つ丹念に探り当ててゆくことが必要であろうが、ここでは単に一つの点を指摘するにとどめたい。すなわち、ヨシュアの改革の中心であった祭儀改革—特に礼拝集中の問題が、それ自体大きな矛盾をはらんでいたということである。礼拝集中が、その意図の正当さにもかかわらず、政治的社会的に不合理な結果をもたらしたことについてはしばしば指摘されるのであるが、のみならず、礼拝集中の理念それ自体が本来シナイ契約の伝統への復帰を意図しつつ、不可避的にそれに逆行する原理をかえて強く打ち出す結果になったという事情に気づかねばなるまい。すなわち、礼拝集中は必然的にエルサレム神殿の権威を増大し、それがさらにいっそうダビデ王家の神聖不可侵性への信頼度を高め、かえてダビデ契約の理念を回復強化する役割を果たしてしまったのではないか。（ヨシュアの死後、エホヤキムが容易にその改革の方向を挫折せしめ得たのは、唯にエホヤキム自身の方針と、王としての力

によってのみ可能であったとは思えないのである。)さらにそれよりも、ヨシュアがかったの宗教連合当時の状態に祭儀を回復し、さらにさかのぼって沙漠的起源をもつ過越祭を復興したことは、一面ではイスラエルにおける祭儀的伝統の集約的回復とも見られるが、王国の体制を背景としてそれを行なうとき、かえって権力集中の印象を免れず、王国それ自体の内包する反宗教連合的矛盾はいっそう激化され、またすでに王国時代を通じて宮廷祭儀がとみに定式化、定型化されている以上、単に民衆生活の中で沃地的に慣習化された地方祭儀だけを徹廃して体制をととのえてみても、祭儀の法制化(体制化)それ自体が、よりいっそうイスラエル本来の祭儀の面目を失わせる結果となり、したがってそれによって民族の倫理的エネルギーを再生産することもできず、改革は少なくともこの点において自己崩壊する契機をそれ自体の中にもっていたということができよう。申命記改革に対するエレミヤの消極的な態度は、この間の消息を反映するものであろうし、あるいはまた重大な戦略的誤認の結果としてのヨシュアの死も、メギドへの道を急ぐヨシュアの速断の背後に、ダビデの王統をついで、かの大統一イスラエルの回復を意図しつつ、同時にイスラエル本来の伝統に復帰すべき改革への試行錯誤に苦悩するヨシヤの焦慮が看取されるといえないであろうか。

以上、契約伝承の問題を、シナイ伝承とシケム伝承(シナイ伝承自体の問題にからむカデン伝承とのそれについては省略した)の問題から、それらを一括するモーセ的契約の伝承とダビデ契約伝承との相克の問題へとたどったわけであるが、この間、もう一つ当然言及すべきものとしての<契約>と<祭儀>の関係の問題について言及することがなかったので、最後に簡単に触れておきたい。それが思想史的理解の路線の上でどのように扱われるか、については、やがて本論の中で試論されるはずである。すでによく知られているように、Gerhard von Radは、Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch(1938)において、六書伝承の中の主要な二つ、すなわち「土地取得伝承」と「シナイ伝承」は、それぞれ独立のイスラエル祭儀に「場」をもって発展したものとする。この場合、前者はその主要テーマを出エジプトと土地取得に求める救済史の伝承であり(Dt. 26:5b~9, 6:20~24; Jos. 24:2b~13等に見出される)、その特徴はシナイ伝承についてなにも言及していない点であるが、その伝承形式の祭儀的な「場」は、ギルガルの聖所で営まれた<週の祭>であろうという。なぜならこの伝承は、土地所有の問題が現実の問題となったところにこそ最初の歴史的状況と成立場所とがあるだろう

からである。次に後者については、その主要テーマが神顕現と契約とからなり(Ex. 19~20; Ps. 50, 81; Dt. 全体の様式、等に見られる)、その伝承形成の祭儀的「場」は、シケムの聖所で営まれた<仮庵祭>であろうという。そうして、全聖書が説く二つの主要要素である<福音>と<律法>(この場合、土地取得伝承とシナイ伝承)との結合は、すでに祭儀の場を離れて精神化されていた土地取得伝承の中にシナイ伝承を編入するというかたちで、Jによって遂行されたものと考えられているのである。次にこれまた周知のごとく、Albrecht Alt は、Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934)において、イスラエルの法集成を資料としてそれに様式史的方法を適用することによって、祭儀のイスラエルの特質を明らかにし、いわゆる「断言法」のおかれる「場」を<契約更新祭>であるとし、具体的には<Dt. 31; 9, 10~13>の仮庵祭においてそれを見出そうとする。それは、共同体の全員に向けて、「もし……ならば」でなく「汝は——べし」と語りかける無条件的な「場」でなければならぬからであり、また、七年目ごとに農耕いっさいを休むという<安息年>のイメージは、イスラエルの理想的な状態=本来の姿への復帰を意味するからである。そこでヤハウェとイスラエルとの契約の更新がなされ、その際断言法が朗読される。十戒、詩篇81篇等が明らかにこの制度の存在を物語る。そうして、このような断言法の起源は明らかに沙漠時代にさかのぼる、と結論する。Martin Noth は Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948)において、von Rad の命題を批判して、これをモーセ五書生成過程を無視するものとし、むしろ全体の出発点を、モーセ伝として述べている伝承複合体そのものの中に求むべきものとする。Nothにとって重要な歴史的な前提は、土地取得後に起った十二支族の存在である。五書伝承は根源的に歴史的<イスラエル>の存在を前提としており、個々の素材は、それが本来どんなものであったにせよ、五書の伝承圏の中にとりこまれることによって、全イスラエルの連関の中に入れられるのである。それは特定の著者の手によるのではなく、全部族の中で、祭儀の場で語られる。伝承史的に見た場合、五書の中心テーマは、「イスラエルの神ヤハウェはイスラエルをエジプトから導きだした方である」という信仰命題である。これは実にイスラエルの原告白であり、同時にそれは五書伝承全体の細胞となっている。そうしてこの出エジプト原告白の Sitz im Leben は、なんらかの祭儀的な場面であろう、とする。しかしながら Noth の主眼は、出エジプト伝承形成過程の歴史的確認にあるのであって、祭儀はいわば前提にすぎないから、

祭儀そのものの役割と意義が積極的に明らかにされるわけではない。しかしこれを von Rad のより明快な推理とあわせて見るとき、〈契約〉伝承と〈祭儀〉との密接な関連が、おのずと印象づけられるものであることを付記して、この項を終りたい。

(2) 救済史の祭儀思想史的理解の問題

旧約学における祭儀研究は、近来一種流行の感さえある、とは浅野順一氏の言であるが(拙論「イスラエル祭儀の救済史的意義」—基督教共助会記念論文集「文化とキリスト教の問題」所収—に加えられた論評の一節—雑誌「共助」所載)、そういわれるのももっともと思われるほど、近年俄かに盛んに、というより本格的に祭儀研究路線が開発されてきた。それにはもちろん欧米の学界の影響もあるが、もっと別の要因も働いているように思われる。つまり、その問題が他のすべての問題の背後にどうしても附着してくるということである。それとは別に、われわれはわれわれの教会的背景において、いわゆる〈福音の土着化〉の問題との関連の中で祭儀に着目してきた。この点、単なる流行にうながされたと思われるのはいささか心外でもある。そのような流行とは別に(事実そのような流行を知らずに)もっと現実的具体的な問題関心からそれへと赴いたものであるから。そもそも祭儀とは、もともとその生活集団の生の総体がそこに凝集されたものであって、われわれはなによりもわれわれ自身の第一次的自然集団の一員としての体験からそれを知っている。そのような体験をこそ発想の手がかりとして、そのおかれた状況とその構造的に少からぬ相違はあるとしても、ともあれその祭儀としての共通的性格から、そこにエリートの理念として抽出される以前の、いわばロゴス化されない生活集団の思想が定着、結晶しているものと想定する故にであった。もとよりそれが単に定期的慣行として無自覚的に反芻される限り、祭儀は常に呪術の非合理的な呪縛の中におかれ、集団の倫理的エネルギーは遂に合理的に組織されることなく、集団は遂に第一次的自然的な混迷停滞(われわれの場合には、いわゆるアジアの停滞性なる表現が適中するような状況において)から自己を解放、前進せしめることがないが、いったんその呪縛が断ち切れ、集団のエリートによって自覚的に合理化、体系化されるとき、祭儀は新たな意味をもって集団の生活の指標となり、そこから集団の歴史が開始される。しかしながら、祭儀が本来定期的反復をもってその本性となす以上、行為の一回的、決断的な緊張と迫力はいつしか失なわれ、それが体系化、制度化されればされるほど、祭儀はかえって集団成員の

重荷となり、集団の営みは硬直し停滞する。そこにおいて、古い祭儀がいったん徹底的に否定しつくされるのでなければ、新しい祭儀による集団の生の更新と前進は望みえないのである。ここに、イスラエルにおける契約更新、祭儀更新の意義があり、神と民との契約の更新は、その契約更新の場たる祭儀そのものの更新と切り離しては考えられない、というのが、前掲拙論の問題意識であり、発想の起点であった。しかもこのような発想は、本来宗教学的には常套手段ともいうべく、少なくとも神学的発想にとらわれることを知らない者にとってはきわめて常識的なものである。もとよりこの小論は、それをもってこと足れりとするものではなく、この常識の問題意識を本格的に神学的な問題意識と接衝せしめることによって、真に問題の核心に迫り得んことを願うものであって、そのための路線として、あえて救済史の事態の祭儀思想的理解の方向においてその構造を概括しようとするものであるが、具体的に個々の祭儀の事態を踏まえての詳細な議論は本論にゆずることとして、ともあれひとまず、従来の祭儀の関心とそれへの学的検討の手跡をたどってみなければならぬ。この点、すでに近來の祭儀研究の動向に関する左近（木下）淑氏の要を得た紹介（「最近の旧約学における祭儀 Cultus 理解の問題」神学26号、1964年）があり、さらに祭儀研究に関する方法論上の課題を、もっぱら過越祭の問題との関連において問題史的に整理追求された加納政弘氏の論考（「出エジプト記1～15章における過越伝承の問題」日本聖書学研究所編『現代旧約学の諸問題』1965年所収）および「ヤハウェの即位式の詩篇」（同上）の問題をめぐる研究史の回顧と展望を試みた木田猷一氏の労作があるので、われわれにとってもっとも身近なこれらの作品と接衝しつつ、問題の所在を見定めてゆきたい。

近代批評学の祖 Julius Wellhausen は、その古典的名著たる Prolegomena zur Geschichte Israels (1883)の第三章において、いわゆるイスラエルの三大祭を扱っているが、Wellhausen の方法が全体として強く Hegel の影響下にあるとされる常識に背かず、この場合も明白な発展段階論的の体系によって、三段階的に把握される。すなわち第一段階は JE の祭儀規定 (Ex. 23 : 14~17, 34 : 18~23) においてみとめられる。カナン of 自然的農業祭としての<種入れぬパンの祭><刈入れの祭><取り入れの祭>がそれである。第二段階は D の規定 (Dt. 16 : 1~17) であるが、ここでは後二者については単に名称がそれぞれ<週の祭><仮庵祭>に変わっているだけで、本質的には少しも変わらない自然的農業祭であるが、第一の祭については<出エジプト>という歴史

的モチーフが導入されることによって、はじめて<種入れぬパンの祭>と<過越の祭>が結合する。ただしこの場合、春、夏、秋の祭の周期に関してはなんの変化もないことが指摘される。ここにおいて Wellhausenは自然的農業祭の<歴史化>の過程を見るわけであるが、同時にまた Dt. 26:9—10 を引用して、そこではエジプトを脱出した民がカナンにおいて土地を与えられたということは、歴史的なモチーフが再び自然の中に溶解していることを示しており、ここに<歴史化>の限界性の例証を見ようとする。第三段階はPのそれ (Lev. 23, Num. 28, 29) であり、ここではすでに申命記とともに始まった礼拝の集中化が当然のこととして前提され、取入れの祭の歴史化がなされ、さらに週の祭と仮庵祭との間に、新年と贖罪の日との二つの聖会が加えられ、このことが、本来関係の深かった三大農耕祭の明確な特徴を失なったことを意味する（この段階で農耕祭の性格を残すのは週の祭だけである）。またここにおいては犠牲はその本来の自然的な自由な性格を失なってしまって単調な固定した罪祭—燔祭となり、さらには祭司に支払う課税となってしまう。また暦の上で、祭の期日が特定の月日に固定されたときには、もはや自然との関係は絶縁されている。これが祭の<非自然化>であり、こうして祭の<歴史化>の道は完全に発展をとげたとする。この最後の段階においては、第二段階のように単に歴史的モチーフが与えられただけではなく、また単に神の救いの仕業の記念であるばかりでなく、それ以上に歴史的格が重大であるために、この祭自体が救いの行為となっているという。こうして第三段階においては、非自然化についても、儀式化についても、また制度化についても、その発展が頂点に達したものと見る。要するに、第一段階の自然的なものに、第二段階の歴史的格が反対命題として登場し、最後に祭司的な律法において非自然化が完成して総合命題となるという弁証法的図式をもってこれを整合したものである。

さて、この発展段階的祭儀観に対して、まず左近（木下）氏は、いったいイスラエルの祭儀は、本来本当に自然的農業祭であったのだろうか？との疑問を提出した後、もしこの出発点が崩れたなら、発展段階論的体系全体が崩されることの指摘を伏線としつつ、後段において Albrecht Alt の様式史的方法に言及するに当って、断言法の置かれる「場」を契約更新祭であるとし、その契約更新祭を仮庵祭に見定め、この断言法の創設期を明らかに 沙漠時代とする Alt の結論にもとづいて、必然的に契約更新祭の起源を沃地侵入以前とする論理的必然から、叙上の Wellhausen 説はその第一段階において早

くも破砕されたとする。また、加納氏は、次の四つの点について Wellhausen 流の祭儀理解の問題性を指摘する。まず、その発展段階説における最終段階がもっとも宗教的生命が枯渇したものとしてとらえられ、祭儀の自然的農業的狀態にこそ最も自由な生命的な価値が認められており、発展の理論に対してその価値は正反対に評価される結果となっている点について、次に Wellhausen において〈歴史化〉とは 要するに〈非自然化〉のことであって、そのためイスラエル固有の歴史理解を積極的に評価していない点、さらに、三段階を通じて〈週の祭〉はまったく歴史化されておらず、仮庵祭は最後の段階において始めて歴史化されており、結局三つの祭りのどの一つについても、この三段階的發展図式は満足に適合していないことになる点、最後に、最近の伝承史的研究によって、祭司典の中にはきわめて古い要素が伝承されていることが明らかになったからには、このような発展段階図式そのものの根拠がなくなってしまった点、以上である。この場合、その第四点の批判は、その趣旨において（発展段階説そのものの成立の根拠を失なわしめる点において）、木下氏の批判と軌を一にしている（それぞれの論拠は異なるが）。われわれは、もちろん上のような Wellhausen 流の図式にはくみしないが、だからといって直ちにこの両氏の批判をそのまま受け入れてよいかどうかについても、少なからず躊躇を感ずるものである。その理由については後段で触れることになるが、ここでは Wellhausen 流のそれとは異った発展段階図式を立て得ることを付言するととどめて、次にすすみたい。

Paul Volz は、Das Neujahrfest Jahwes (Laubhüttenfest) 1912 において、イスラエル祭儀の本質について新しい洞察を加え、バビロニアの新年祭との類比において仮庵祭を新年祭＝ヤハウエの日と同定し、この日にイスラエルは世界の創造とシナイで啓示された法とを想起するところの、イスラエル祭儀生活の頂点をなすものとした。したがって Volz によればイスラエル祭儀の本来の性格は、Wellhausen の場合のように農耕的一物質的ではなく歴史的・一靈的であり、ヤハウエは収穫をつかさどる神ではなくて戦いの神である。この、祭儀を歴史的・一靈的と規定する問題点は、次の Sigmund Mowinkel によって克服される。Sigmund Mowinkel は、今やあまりにも有名なその大著 Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und die Ursprung der Eschatologie (1922) において、ほとんど詩篇全体の三分の一に近い数の詩の背後に、新年ごとに営まれるヤウハエの即位の儀式を想定する。この神王祭儀は、エジプトやバビロニアにも類例があり、特にバビロニ

ヤの新年祭の祭儀に原型があり、この祭儀において、創造神マルドウクは、神々の王、世界の王として祝われるのであるが、そのとき「エヌマ・エリシュ」¹⁾と称する創造神話の叙事詩が朗唱され、宇宙の混沌に対する戦いと勝利、世界の創造を祝う。この春ごとの祭の中で、地上の王の即位の儀式も行なわれる。一方、ヤハウエの即位式は、秋ごとにエルサレムの神殿で祝われる。ここでは、創造神話は出エジプト伝説による再解釈を経て朗唱される。ヤハウエの勝利は神々に対してではなく、地上の諸王と諸国民に対するものである。神の王権の確立は契約更新を実現せしめる。この意味で、祭は終末論的、現代的神支配を意味する。したがって、仮庵祭は新年祭であり、ヤハウエの即位式であり、また契約更新祭でもある。もともとイスラエルの宗教は、少なくとも捕囚期までは、予言者の存在にもかかわらず、本来国民的祭儀宗教であった。詩篇も大部分はこの公的宗教を代表する人々によって作られ歌われた神殿の歌であり祭儀の歌であった。もともと祭儀とは、礼拝 (Gottesdienst) である前に祭り (Fest) である。祭りにおいて人々は日常の労苦から解放されて生命の新しい喜びにひたる。祭りは古代社会においては必ず宗教的なものであり、個人と共同体の福祉がそれに依存するところのきわめて重要なものである。共同体と、その成員はこの祭を通して神の祝福を受けるのである。契約共同体の契約の基礎は神にあり、祭儀はこの契約を更新してゆく聖なる sacramental な営みである。古代人にとっては正にこの更新ということが重要なのであって、永遠の契約といえども定期的に祭儀にあずかることによって更新される必要があるのである。このような祭儀の具体的内容は劇的な行為であり、そしてその劇の内容は、共同体がそこにその信仰と希望、さらには存在そのものを負っているところの出来事を示すのである。それは単なる劇ではなく、現実をもたらずドラマであり、劇的な出来事によって、リアルな力によって現実となる sacrament である。かくして祭儀はその創造的再生力をもって共同体を再生へともたらず。詩篇はこのような意味における祭儀の歌であることを理解することが根本的に重要である。Mowinkel はこの趣旨を、最近の *The Psalms in Israels Worship* (1962) においても詳細に再論しているが、この画期的な問題提起—その祭儀的解釈とヤハウエの即位式新年祭の仮説—を受けつぎつつ、さらにその徹底化をはかる試みが次の二つの路線に沿って次々と立ちあらわれることになる。すなわち、いわゆる Scandinavia 学派 (Upsala 学派) と、いわゆる “Myth and Ritual” (神話・祭儀) 学派である。これらの系譜については比較的われわ

れにとってかねてより馴染み深いものがあり、いずれ本論において詳説するはずであるからここでは省略し、ただ、これら一連の傾向に対して加えられる一般的な批判を、便宜上左近（木下）氏のそれにおいて代表的にとらえてこの項を終ることとしたい。すなわち、イスラエルの祭儀を近東の沃地宗教の祭儀から直接的に理解することから生ずる誤りは小さくはないこと、自然の循環に依存し、その正常な運行のために祭儀を行なう社会は主として農耕社会であるが、それはイスラエル社会の起源的形態ではないこと、さらに、祭儀の決定的要素として宇宙社会の再生力の魔術的付与、神祕的更新を強調し、イスラエル祭儀にも無差別に適用されるのも問題であること、等である。この批判についても、われわれは直ちに全面的に同意することはできない。詳細は本論にゆずるとしても、ただ次の点を指摘することは容易に可能である。いったい、Mowinckel ないし、その傾向を受けつぐ人々の提唱するところは、それ自体、旧来の旧約研究路線の上では画期的であるとしても、そこでいわれている祭儀的諸機能に関しては元来宗教学的にはきわめて常識的なこととしなければならないし、さらにいささかとっぴな連想ではあるが、われわれ周知の柳田民俗学における祭の理解に通ずるものでもあるように思われる。祭儀のドラマ的性格については、これまた一般に、常識的に劇発生史的な角度から、逆に確認されていることである。そういう意味での祭儀に対する常識的感覚から Mowinckel 流のそれを受けとるならば、祭儀のもつ創造的再生力とは、少なくともそれが共同体の再生を目的とするものであるからには、ただ単に魔術的、神祕的とだけで片づけることのできない、いわば社会学的な意味での力学的作用の方が重要であって、その角度からこれをとらえる限り、十分イスラエル祭儀の場合にも適用しうると思われるし、もっと根本的には、〈神話〉ないし〈祭儀〉の定義の問題にかかわってくるからであるように思われる。一挙に私見的結論を述べるならば、そもそもすでに「イスラエル祭儀」を論ずるからには、祭儀の本質的規定から免れる余地はないものというべく、まずはそれを承認した上で、イスラエルにおけるその特質を論ずるのでなければ、この場合生産的議論にはならないと思われるのである。もっとも、すでに指摘されたように本来イスラエル宗教の性格を、国民的祭儀宗教と断定するその前提そのものを問題とするのであれば、これはまたきわめて当然のことといわねばならない。

さて、すでに他の項目に比してあまりにも多くの紙数を費しすぎた嫌いがあるので、次いで瞥見すべき伝承史的方法による契約更新の場としての祭儀

の認定の問題については、先に第一項において閑説したところでもあり、改めて本論の中で論ずることとして、最後にこの問題についてのわれわれの作業仮説を提示して、ひとまず終止符を打っておきたい。Wellhausen 流の発展段階論以来、それに対する批判的論述をも含めて、例の自然的祭儀—歴史的祭儀というパターンそのものに問題があるし、さらにまた、農耕祭儀＝自然祭儀というとらえ方自体にも問題があるように思われる。もとより農耕祭儀と自然祭儀とはまったく別の範疇に属するというような極論をしようというのではない。そうではなくて農耕祭儀が直ちに語の厳密な意味での自然祭儀と同定されるところに問題を感じるのである。この場合、きめ手となるのは神話の問題である。結論的にいえば、単なる農耕祭儀からはまだ体系的な神話は発生しないし、少なくとも cosmogony から cosmology への発展の経路を示すような体系的な神話の構成は、農耕祭儀がようやくその単純農耕的性格から次第に本格的な意味での宇宙論的自然祭儀に変質する過程においてのみ可能なものと考えられるからである。われわれは、イスラエルの祭儀を、少なくとも半面の消息として農業祭の起源のものとして理解する。そしてこのことは、端的に初期の名称そのものが、それこそ文句なしにこれを物語っていると考える。問題は農業祭から直ちにその歴史化過程を引きだすところにあるのではないだろうか。ことがらはそんなに単純であろうか。そもそも、自然的祭儀とか歴史的祭儀とか称するとき、それは要するにそれに参与する集団と、その成員の意識の問題、あるいはエートスの問題にかかわることによって立ちあらわれてくる呼称一名辞であろう。平たくいって民衆がそれを受けとり、受けとめる場合の、祭のイメージの問題である。それ故にこそ、この問題は、正に思想史的にこそ解明さるべき性質のものであって、単なる信仰史あるいは宗教史的理解によっては十分にはとらえられない性質のものではないだろうか。祭儀が本来定期的に反復されることをその本性とする以上、自然の周期的運行と密接不離なものであることはことさらいうまでもない。農耕祭儀とは、もともとそのような季節的周期性と結びついた生活集団の農耕的営みの中から発生したものである。それが単なる季節的周期性への実感的認識をもって十分となす段階から、次第にその体験を知的、論理的反省へともたらすことによって、天体の運行法則を規準とした暦法が発達してくる。それが、当初の単純素朴な形式のものから、次第に天体観測にもとづく高度に整備されたものへと発達するにつれて、その暦の上に日時を確定して祭儀を遂行するようになると、それにともなって本格的に宇宙論

的思惟が行なわれるようになり、祭儀それ自体が cosmological な構想を内包するところの cosmogony を軸として展開されることになる。いいかえれば、祭儀それ自体の構造性が cosmological に理解されるようになる。もとよりこれは、その祭儀に参加する集団とその成員の意識変容の過程として起こる現象であるが、それは必ずしも集団成員の一人一人に、自覚的にもたらされるものではないとしても、そういった祭儀を作為的に構成、演出する役割を担うある種のエリート群が必ず存在し、彼らのさめた意識の中で、農業祭が本格的な自然祭儀としての相貌を刻みだしてくるのである。ここでいう自然祭儀は、あるいは Wellhausen 流の図式における第三段階のそれと比定しうるかもしれない。しかし、彼がそこで<非自然化>と称するものを、われわれは、真の意味での<自然祭儀化>と見なすのである。ところで、元来イスラエルの神ヤハウェは、いうまでもなく汎神論の意味での自然神ではない。ただ時々の自然の異象を通して顕現し、あるいは自然の条件を変えて威力を示す神である。要するに四季の循環をつかさどるていの神ではない。一定の期間をおいて周期的に顕現するような神ではなく、歴史的な人間の営みのただ中に、突如として干渉するごとく働きかけてくる神であって、そのような神が、年ごとに定期的に現臨すると考えられること自体が矛盾であろう。イスラエルの祭儀が、すでに早く沙漠時代にその起源をもっていたとしても、カナン定住以前はその執行の時と場所に関しては不定であり、その集団生活史のプロセスに応じて、時と所を得て絶えず新たに祭儀を創出してきたものと思われるが、定住以後は、次第に沃地の聖所とところを得て、その生活の農耕生活化とともに、農業暦と結びついて、季節周期的な祭儀を営むようになり、それがさらにアンフィクthonーの中央聖所における年ごとの全民族的祭儀に発展する。ところで、祭儀が季節のリズムにのせられ、その反復が定期的となるとき、それははじめて本来の祭儀となる。イスラエルをとりまくカナンの祭儀とはそのようなものであり、パル礼拝への傾斜は必然の傾向であった。王国時代の開始とともに、かつての移動聖所(契約の箱)は神殿に固着せしめられ、全民族的祭儀はいっそう体制化されて、厳密に物理的・時間的周期の上に固定され、祭儀の農業祭的性格は、少なくとも中央神殿においては、より高次の自然祭儀 (cosmogony から cosmology にまでその内容を高め得たところの) へと発展的に解消せしめられる。かくして王国の祭儀は、その regularity において民衆生活の結節点となり、同時に王国の体制秩序を支える原点ともなる。ではこのような祭儀の中から、いかにして民

族集団の倫理的エネルギーを發出結晶せしめることができるか。——予言者の課題は実にこの点にかかっていたと思われる。契約とは本来すぐれて倫理的な事態であり、祭儀が契約祭儀として契約更新をその内実とするものであれば、その祭儀の構造的なものが、集団とその成員の倫理の変革をうながすためのものでなければならない。そもそも祭儀が本格的に祭儀化されることによって、かえってそれがマンネリズムにおち入り、祭儀の核心たるべきものが次第にその力を発揮しえなくなるとすれば、やがて祭儀の非祭儀化が問題となってくるのは必定である。元来祭儀はそのような矛盾構造をもち、汎神論的世界においては、その矛盾性そのものが祭儀のミュース的構造的の中に吸収解消されてゆくものが、イスラエルにおいては逆に、それが予言者によって鋭く問題化されるところに特質を見出さねばならない。この場合、このような非祭儀化の遂行を可能ならしめるものこそ救済史的モチーフであり、それこそ予言者の関心事であって、決して全面的無祭儀化を意図したものではない。一般に非祭儀化するならち歴史化と見なされるようであるが、しかしながら祭儀の内容が救済史的伝承の告白的朗唱に集中したとしても、それだけで果して祭儀の内面的変革が可能であるかどうか。一般にイスラエル祭儀の農業祭的性格が、救済史的意味づけによって直接無媒介的に変容せしめられるかのごとく想定されることに、疑問と不満を感ずるところからわれわれは出発するのであるが、土師時代の農業祭が、王国時代に入っていったん高度にロゴス化され(ソロモンの神殿はその宇宙論的構造的性をもって知られている)、その自然祭儀的構成を完備し、しかもその内奥深く<契約>のモチーフを蔵していたと想定し(この場合、いわゆる新年祭仮説を導入するならば事態はいっそう明瞭になるわけであるが)、かくして神殿とそこで営まれる祭儀、さらには契約と律法までが、もっぱら存在論的に価値づけられ(エレミヤは神殿の存在それ自体が民衆の根拠なき安心感をそそることを問題とした)、働き給う神は、いつしか聖所に安住する異邦の偶像を拝するごとく拝される。申命記改革以後、救済史的モチーフは祭儀のかたちそのものを変え、成員は単に救済史的事実を記憶するのみならず、身をもってそれを追体験するとともに、曆によって規定された「時」に身を起きつつ、その「時」を超え、年ごとに反復しつつ原体験の一回性を同時体験として体得すべくうながされる。この場合、民族共同体の古い意識構造は粹碎され、いつしか共通のそれとして定着していた体制秩序的・存在論的構造の粹組から解放され、力ある神の働きの事実_に打たれて共同体の自由な倫理的決断へと触発されるは

ずである。いわば予言者がはじめから明晰にさめた意識で遂行する内面的作業を、民衆は直接祭儀に参加、参与することによって、意識的あるいは無意識的に体得し遂行するのである。それが民衆の内部に、その深い層において予言者の問題意識に呼応する共鳴板を作りだす。申命記改革を支持したのは正にこのような層ではなかったであろうか——。

3. 救済史の選民思想史的理解の問題

従来、大体において、旧約の使信の中心問題を＜契約＞＝＜選び＞に見定めて、すなわちこの二つの要素を共通のモチーフにおいてとらえることが普通であって、前掲 Eichrodt の場合にしても、選びの信仰と契約思想との間に概念上本質的な差別を認めなかったから、選びについて特に独立の項目を設定する必要を感じなかったものと思われる。わが国においても、すでに序説の冒頭でとりあげた浅野旧約神学の場合もほぼ同じ立場であり、「契約と選みとはその概念の内容を等しくするものであって、そのいずれが基本的であるかを論ずることは無意味に思われる。」「もし契約をもって神と民との関係を法的に表現したものとすれば、選みはこの同じ関係を歴史的に取り上げたものといえることができよう。」という。このように、選びの信仰を契約思想と一体のものとして考え、＜神の民＞のモチーフをもって統一体系を構想する試みは現在でも支配的といえる。しかしまた、従来とは異なる観点から、＜契約＞のモチーフとは異なるモチーフとしての＜選び＞を別途に旧約の文脈の中に見定め、そのような観点から全体を再構成しようとする試みが少なからず立ちあらわれてきたことも事実である。ここではさしあたり、われわれにもっとも身近なものとして、関根正雄「選民イスラエル」（『イスラエルの思想と言語』1962年）および木田猷一「選びの信仰の起源」（日本聖書学研究所編『聖書学の方法と課題』1967年）をとりあげる必要がある。すでに前節の終りに紹介した関根氏の方法論的に基本的な態度（旧約神学は歴史的素材と離れず、しかも単にイスラエル宗教史ではあり得ないから、歴史的素材を構造的に再構成する操作を経てのみ神学的概念構成に結びつきうる、という）が、ここでも主張され、さらにそれが実際に試みられる。そのような立場から、思想の構造をぬきにして選びと契約との関係を論ずる従来の旧約学者の欠陥が指摘された後、ヤハウィストに始まり、アモス、申命記、第二イザヤによって展開されるところの＜選びのロゴス＞の歴史的、思想的構造を問題にする。両者とも、旧約学の立場から＜選び＞の問題をはじめて本格的にとりあげたものとして K. Galling ; Die Erwählungs-traditi-

救済史の思想的理解の試み（1）

onen (BZAW. 1928) から出発する。それによれば、要するに、イスラエルの選びに関して旧約の中に二つの伝統があり、一つは出エジプトをもってヤハウェとイスラエルとの特別な関係の出発点と見るもの（「紅海の歌」 Ex. 15や「デボラの歌」Jd. 5 など）、他の一つは出エジプトに先行するアブラハム、イサク、ヤコブなどの族長とヤハウェの特別な関係においてそれを見るもの、とする指摘が、この問題についての議論の出発点として、まことにかっこうのものとして提示されるわけである。この場合、当然のことながら前掲 Eichrodt の立場が引き合いにだされるわけであるが、それに対して選びの信仰を契約思想から厳密に区別しようとするものの代表として Th. C. Vriezen ; Die Erwaltung Israels nach dem AT (1953) の考えが紹介される。これらの紹介論文についての詳細は後に本論で触れることとして、一挙に両者の結論について述べるならば、関根氏は、申命記が始めて〈選び〉という厳密なことばを用いた事情と理由を、一つにはそれが厳密に〈多と一の対立〉としてとらえられていること、また一つには、神学的、教団的性格を帯びた申命記においてはじめてそれが厳密な「批判的・神学的概念」として登場したものとして説明した後、最終的に〈選び〉の意味を決定的にしたものとして第二イザヤのそれをあげ、それが究極的にメシヤの問題に連なり、ひいてはそれがさらに、イエス・キリストが永遠にわたって神の選びの主体であると同時に客体であるとするバルトの選びについてのテーゼにもつながることを感銘深く述べて終る。その関根氏の別の論文「救済史の理解について」（日本聖書学研究所編『聖書と救済史』1952）をもって、〈選び〉の信仰の本質を明らかにしようとした注目すべき研究として、それを主論の手がかりとする木田氏は、神とイスラエルとの関係の〈即自性〉と〈対自性〉において、〈契約〉と〈選び〉の似て非なる本質的契機を見定めようとする着眼を、「このような選びの信仰の神学的把握は、その本質の解明に対して大きな光を投ずるものと考え」ながらも、王関以前のいわゆる宗教連合の時代、さらにさかのぼってモーセの時代には、神とイスラエルの関係は果して〈即自的〉なものであったかどうか、また〈契約〉の場合は主として神とイスラエルとの〈即自的〉関係を表わすものといえるかどうか、を問題としつつ、イスラエルにおける独自の民族の形成を可能とした決定的な要因を、端的にモーセ宗教における〈聖なる神〉の体験にありとし、それを旧約において〈神の聖〉の著しい顕現が、特にホレブ＝シナイ山に結びついていることに留意し、このことが族長の宗教とモーセ以後のそれとの一つの本質的差異

をなしていることに注目しつつ、この聖なる神の超越性と否定性が、部族や国家の即自的存在—排他的閉鎖性を根本的に打破する力であったとの想定にもとづき、「モーセ宗教において、聖なる神の啓示体験とともに選びの信仰の根本的性格が与えられている」と結論する。この場合、また聖なる神との出会いは新しい民族イスラエルとヤハウェの契約へとそれを導いたのであるから、＜選び＞と＜契約＞とは依然として密接な関係にあり、契約をもって選びの法的表現と見なす立場を正しいとしながらも、「しかし選びこそ神の自由にして根源的な恩恵を表現するものである」と結ぶ。結局のところ、関根式思考図式を逆用しつつ、関根的見解を否定する作業を遂行したことになるが、例の dicta-facta のパターンを始め、関根式概念装置によってわれわれの裨益されるところいかに大であるかを常々感じさせられている者にとって、この二論文は、期せずして大変興味の深い対論となっているように思われる。

これに対し、われわれはいったいいかなる態度をとるか——がここでの主要な課題であるが、すでに冒頭に提示したように、「思想史的理解」を志すものとしては、まったく異なった作業仮説を立ててこれに臨まねばならない。＜歴史＞と＜神学＞を相互に否定的に媒介せしめつつ、そのはざまにおいて真に旧約のロゴス性を発見しようと意図する上掲論文のあり方に敬意を表しつつ、われわれはもっと単純平凡な道筋においてこの問題への接近を図ろうとするものである。前項において、序説の一部としてはいささか過剰の議論をしすぎた嫌いもあるし、またこの項についてももっとも知るところ少ないことでもあるので、簡単にここで導入するモチーフを提示して終ることにしたい。それはいわば＜地＞の契機とでも称すべきものである。いうまでもなく＜約束の地＞＜嗣業として受くべき地＞のそれであるが、われわれはそれが契約のモチーフよりも＜選び＞のモチーフにより強く接近しているのを見る。否、完全に＜選び＞の文脈の中におかれているといってもよいかもしれない。ともあれ、「選ばれた民」の自覚の内容を、「地を嗣ぐ者」の自覚においてとらえようとするのが、われわれのもくろみである。それは、前項の場合にまさるさらによりいっそう無暴な試みであるかもしれないが、ともあれ本論の中で試論的に展開してみたい。（つづく）

Understanding of »Heilsgeschichte« as History of Thought

Yasuoki YAMASAKI

Contents

Prologue: On the problem of methodology

- I. Understanding of »Heilsgeschichte« as Covenant-History
- II. Understanding of »Heilsgeschichte« as Cult-History
- III. Understanding of »Heilsgeschichte« as History of Election

What is »Heilsgeschichte« ?

This is the problem of Old Testament Theology.

The studies on understanding of »Heilsgeschichte« include many difficult methodological problems.

This monograph is only a trial approach to the problem as history of thought.

The Inter-regional Commodity Flows and Marketing in Hokkaido

Osamu MIURA

The purpose of this study is to survey the inter-regional commodity flows and their channels between Hokkaido and other regions, and to define the structure of distribution of the commodities. This article consists of three parts: (1) Observation of the recent development of the industrial structure of Hokkaido. (2) Discussion of the present situation and the future prospective of the inter-regional commodity flows as shaped by the industrial structure. (3) Analysis of the main distribution channels of several major commodities which are inter-regionally traded.

This study is an attempt to shed light on the significance of the marketing activities in the over-all structure of the commodity flows through research on the fundamental and critical issues in the field of commodity distribution.