

# 仮庵祭の救済史的意義<sup>(1)</sup>

山 崎 保 興

## I

周知のごとく、いわゆる「契約の書」(Ex. 20<sup>22-23</sup>)は「年に三度、祭を行わなければならない」(Ex. 23<sup>14</sup>)と規定し、その三つの祭をそれぞれ、「種入れぬパンの祭」(Ex. 23<sup>15</sup>)「刈入れの祭」「取入れの祭」(Ex. 23<sup>16</sup>)として設定している。そうして種入れぬパンの祭については「アビブの月の定めの際に七日のあいだ種入れぬパンを食べなければならない。——だれも、むなし手でわたしの前に出てはならない」(Ex. 23<sup>15b,c</sup>)と指示し、「それはその月にあなたがエジプトから出たからである」(Ex. 23<sup>9</sup>)と説明する。また刈入れの祭と取入れの祭については、「あなたが畑にまいて獲た物の勤労の初穂をささげる——」(Ex. 23<sup>16a</sup>)「あなたの勤労の実を畑から取り入れる年の終りに——」(Ex. 23<sup>16b</sup>)と指示的説明をするだけで、特にその理由について説明する(意義づける)ことはしていない。次に「祭儀的十戒」(Ex. 34<sup>20-26</sup>)においては、種入れぬパンの祭と取入れの祭、刈入れの祭については、契約の書とほとんど同様であるが(Ex. 34<sup>18,22b</sup>)、刈入れの祭については、「七週の祭、すなわち小麦刈りの初穂の祭」と補足説明し、またそれらとは別に「過越の祭の犠牲を、翌朝まで残して置いてはならない」(Ex. 34<sup>25b</sup>)と規定している。ここではまだ種入れぬパンの祭と過越祭が明確なかたちでは関係づけられておらず、一見別々のもののようにあり、あるいはまた当然自明のこととして一つのものが二通りの表現をとってあやしまれないものようでもあり、はなはだあいまいなまま問題が残されている。「申命記法典」になると、この点相当に明瞭であり、両者が密接に結びつけられてはいるが(Ex.

16<sup>1-8</sup>), しかし仔細に検討すると, <Ex. 16<sup>1,2,4b-7</sup>>の文脈と<Ex. 16<sup>3,4a,8</sup>>の文脈との間に矛盾があり, 過越祭に関する前者の記事と種入れぬパンに関する後者の記事との結びつきの不自然さが感じられる。本論の主題は仮庵祭であって過越祭でないので詳述することは避けるが, この問題については昭和37年度日本旧約学会総会における加納政弘氏のすぐれた論究があり, これは同年発刊の関東学院大学「聖書と神学」第7号にも掲載されているので参照されたい。

更に申命記においては, 七週の祭についての詳細な解説があり (Dt. 16<sup>3-12</sup>) また取入れの祭が新たに「仮庵の祭」として表示され, 「打ち場と酒ぶねから取入れをしたとき」と状況説明がなされていて (Dt. 16<sup>13-15</sup>), 最後に改めて「年に三度, すなわち種入れぬパンの祭と, 七週の祭と, 仮庵の祭に」 (Dt. 16<sup>16</sup>) と整理されている。これがいわゆる「神聖法典」(Lev. 17-26)になると「正月の十四日の夕は主の過越祭である。またその月の十五日は主の種入れぬパンの祭である」として過越の祭と種入れぬパンの祭が並記され, それが「七日の間は種入れぬパンを食べなければならない」という規定に包括されることによって, 両者が一連の祭を構成する二つの要素であるという見解が暗示されており (Lev. 23<sup>5</sup>), この点「過越といわれている除酵祭」(Luk. 22<sup>2</sup>) という新約記者の巧みであいまいな表現の理由がうなづける。その他「さて除酵祭の第一日に——過越の食事を」(Mt. 26<sup>17</sup>)「除酵祭の第一日, すなわち過越の小羊をはふる日に——」(Mk. 14<sup>12</sup>)「さて過越の小羊をはふるべき除酵祭の日がきたので」(Luk. 21<sup>7</sup>)等々のいいまわしはいずれも上記<Lev. 23<sup>5</sup>>の規定が現実に着目してイエスの時代にいたっていることを了解せしめるに充分であろう。かくして上の諸段階において判然としなかった第一の祭はここに過越・種入れぬパンの祭として落着し, ひきつづき神聖法典は第二, 第三のそれとして七週の祭と仮庵の祭の一層詳細な規定を, その間に「贖罪日」のそれを挿入しつつ並列的に記述しているのである (Lev. 23<sup>4-43</sup>)。ここにおいて「年に三度の祭」なるものは, ようやく一般に「ユダヤの三大

祭」として知られている様式に定着するわけであるが、これらの祭が本来カノンの農業祭であり、それがいわば徐々にいったん非祭儀化＝歴史化されて、一貫した救済史的観点からとらえ直され、新たな意味づけを得て民族の歴史的祭儀となったものであろう<sup>(2)</sup>。そのような過程が就中過越祭において一層よく看取されるものであることは、たとえば祭司法典の言及するところがおのづからこの祭に集中されていることからしても容易に納得できよう。(Ex. 12<sup>1-20, 30-31</sup>, Num. 9<sup>1-14</sup> etc.) それに反して七週の祭の場合には、その辺の事情がはなはだ不明であり、その歴史的意味づけに関しても、わずかに申命記において「あなたはかつてエジプトで奴隷であったことを覚え、これらの定めを守り行わなければならない」(Dt. 16<sup>12</sup>)といわれているだけで、これとても祭りそのものとの内的連関は何もうかがい知ることができず、木に竹をつく類いの印象をまぬかれない。この祭りがユダヤ教団において次第に重要性を失い、かえって原始キリスト教団にとって最も記念すべきものとなったことは(Act. 2)興味深いことではなからうか。ところで仮庵祭は、その重要性の印象からいってちょうど前二者の中間に位し、つまりその歴史的変容が過越祭の場合程顕著ではなく、もとより二つの祭りの結合ではなく(本来の過越祭が沙漠の遊牧民の本来的な祭儀慣習に由来するとみられるのに対して仮庵祭はなんらそのような見解の成立する根拠をもたず)それでいてその救済史的意味づけに関しては十二分の存在理由を確保している点、はなはだユニークなものといえよう。のみならずその歴史化の背景を考慮に入れつつこの意味づけの意義を勘案するとき(もとよりこれらの祭のそれぞれの歴史化の段階を、イスラエル史のどの時点に求むべきかは、容易に判定を許さない困難な問題ではあろうが)、過越祭にもまさる仮庵祭の意義深さを想定せざるをえない。以下その救済史的意義の解明に当面の目標をおきつつ、仮庵祭の場合について若干の考察を加えてみたい。

## II

仮庵祭(hāgh has-sukkōth)は元来農業祭としての取入れの祭(hāgh hā-'āsiph)であったことはすでに前節において関説したところであるが、それも「勤労の実を畑から取り入れる年の終りに」(Ex. 23<sup>16b</sup>)「打ち場と酒ぶねから取入れをしたとき」(Ex. 16<sup>13</sup>)といわれていることから推察できるように、年の終りすなわち秋にブドウの収穫を祝う祭であったといわれている。すでに早くカナ定住後のイスラエルの人々が、ひとしく農耕生活者としてこの沃地の祭儀に親しんでいたらしいことは、たとえば士師記の最後の章のベニヤミンの残りの者に関するエピソードの中ででてくる一連の記述——「年々シロに主の祭がある」「ぶどう畑に待ち伏せして——もしシロの娘たちが踊りを踊りに出てきたならば、ぶどう畑から出て」——からも容易にうかがわれる。この場合、過越祭とちがって、ヘブライ固有の古い遊牧の祭がこれと結びついたというような消息は皆無であり、仮庵祭への変容も、農業祭的性格の全面的な変化を意味するものでないことは、この「仮庵」(sukkōth)が、もともとブドウ園の中の番小屋に由来するものであったらしいことから知られよう。「わが愛する者は——一つのぶどう畑をもっていた、彼は——それによいぶどうを植え、その中に物見やぐらを建て、またその中に酒ぶねを掘り、良いぶどうの結ぶのを待ち望んだ」(Is. 5<sup>1,2</sup>)「主は園の小屋のようにおのれの幕屋を倒し、その祭の場所をこわされた」(Lam. 2<sup>6</sup>)。しかしながら、「取入れ」という事柄本位の表現が、「仮庵」という象徴的事物本位の表現に変わって出てくるのが申命記においてであり、更にはそれが神聖法典において、「これはわたしがイスラエルの人々をエジプトの国から導きだしたとき、彼らを仮庵に住ませたことを、あなたがたの代々の子孫に知らせるためである」(Lev. 23<sup>43</sup>)という意味づけが与えられているということは、この一見なにげない表現の変化が、実は充分意味のあることであったかもしれないという想定を呼び起す。この間にたゆとう申命記記者や祭司たちのイメージは？

眼前の仮小屋はそのまま彼らの民族的記憶の底にひそむ沙漠時代の天幕のイメージと二重写しとなって彼らの目に映じたにちがいない。過越祭がエジプト脱出の民族的記憶と結びついたので対して、これは脱出後のシナイの放浪、その苦難と試練の民族的記憶と結びつく。ただ、ここで考えるべきは、かの申命記26章のクレドー (Dt. 26<sup>9-10</sup>) の問題である。v. Rad は、これをヨシュア記24章のクレドー (Jos. 24<sup>2-13</sup>) とともに、ブドウ収穫祭における祈禱文と判定し、その場をギルガル・ベテル等の士師時代の聖所に想定する。とすれば、ブドウ収穫祭としての取入れの祭が民族の歴史的伝承と密接に結びつけられた時期は、遙かに古く見定められねばならない。ところで、これらのクレドーに於いて、荒野の苦難と試練は必ずしも強く印象づけられるほどのものではなく、ほとんど見落されているといってもよいであろう。主として民数記における荒野の体験の物語り、その民の背信と神の忍耐の記録は、主として出エジプト記におけるシナイの体験のそれと同じく専らヤハウィスト・エロヒストの筆になることは周知の事柄である。後のイスラエルが、父から子への教訓としてこの伝承をロづたえるとき、それが主として J. E. の記録的文書に拠ったものか、あるいは J. E. が資料としたものとの伝承資料 (G) そのものに拠ったものであるか<sup>(3)</sup>、後者であるとすれば、たとえばかのヤシュルの書やヤハウエの戦の書なるものが、カナン攻略の聖戦の記録のみならず放浪時代のなんらかの記録をも包含していたものであるかどうか、浅学の身にとりていその真相に迫る力量はもちえないが、ただ筆者がかねがね疑問とするところは、その荒野の時代が、一方では予言者たちによって (特にホセアやエレミヤによって) 現前の背信のイスラエルに比してまことに懐かしむべき純心な花嫁の蜜月の時代として描写されるのに対して、詩篇に散見する歴史的回顧の叙事詩は (たとえば Ps. 78 「アサフのマスキールの歌」) 全く逆に背信のイスラエルを描写しているということである。このことは新約における歴史的回顧の叙述もほぼ同様であるが (たとえば Act. 7 の「ステパノの演説」) J. E. の筆の動きと思い合せて、おそらくは父から子

### 仮庵祭の救済史的意義

への口頭伝承は後者のそれを傾向としていたのではあるまいか。とすれば、予言者の激しい糾弾を理由なしとはしない申命記的歴史記者や祭司のグループが、現前のイスラエルの不信を予言者とともに事実として容認しつつも、しかも予言者とことなり、そのイスラエルの不信をかっての荒野のそれに移入して、かってその背信にもかかわらず遂に約束の地に導き入れ給うた神の恩寵を、現前のイスラエルの上にも期待かつ確信して、それゆえにこそかの荒野の苦難を現実<sup>ニ</sup>に追体験しつつ、究極的な恩寵による救いへの必然的準備段階としてこれを試練として受けとらしむべく、そのような追体験のよすがとして、仮庵=天幕をクローズ・アップしたのではあるまいか。このような推測は、祭司法典における「幕屋」の問題を追求するとき、いっそう確実な事態として把握されるであろう。ここでわれわれは、仮庵祭の真の意義を明らかにせんがために、改めて「幕屋」の問題に介入せざるをえないであろう。

### III

<Ex. 25-31>のPの「幕屋」(‘ōhel; mishkān)には明らかに古き「天幕」と新しき「神殿」のイメージが、その前後に三重写しになっていると考えられる。その神殿のイメージが、過去のソロモンの神殿のそれか、将来のエゼキエルの幻の神殿かは軽々な判断を許さない問題であるが、Pの幕屋の規格が全体としてこれら両者のその半分であることは一読して明瞭である。この点について筆者は実質的に神殿の内容をもつものを敢て天幕形式に設定したことから生ずる必然的縮小であると見なす。ただしこの場合、その縮尺の割合が問題であろうはずはなく、神殿の内容を天幕形式の中におさめこんだというそのことが重要なのである。

さて、イスラエルの民がカナンに定住した後も、依然として(固定住居と併用して)天幕生活を捨てなかったことは、「われわれはだれも自分の天幕に行きません、また誰も自分の家に帰りません。」(Jd. 20<sup>b</sup>)「サウルはその地の民をおのおのその天幕に帰らせた。」(I Sam. 13<sup>b</sup>)「イスラエルはみなお

のおのおの天幕に逃げ帰った」(II Sam. 18,<sup>17</sup> 19<sup>9</sup>)「おのおのその天幕に帰りなさい」(II Sam. 20<sup>1</sup>)「ユダのその天幕に帰りなさい」「ユダはイスラエルに敗れておのおのその天幕に逃げ帰った」(II Kg. 14<sup>12</sup>)等々の記述によって明らかである。この住居としての天幕が、ある特別な区別されたものとして最初に登場するのは<Ex. 33<sup>7f</sup>>においてであるが、ここではその天幕は「会見の幕屋」(*'ohel mō'ēdh*)と呼ばれている。この特殊な天幕の登場は、J・Eの叙述の文脈の上では、かの<Ex. 32>の決定的事件<sup>(4)</sup>の直後におかれており、その出現が異常に緊迫した場面を背景にもつことに留意せねばならない。Pedersenによれば、<*mō'ēdh*>という語は、場所的・時間的に特殊な状況を予想せしめ、あるいはなんらか特定の条件、慣習、ないしは特別な心理状態を伴うときに、そのニュアンスをもつて用いられるものであり、したがって<*'ohel mō'ēdh*>は、単に「会見の幕屋」と訳されたのでは不十分な、ある圧倒的・迫真的な雰囲気のもとに理解さるべきものであるという。Eichrodtがこれを必然的に<*kābhōdh*>と結びつけようとするのも同様の理解からであろう。つまりこの天幕の存在は、常に圧倒的な神の臨在(Epiphanie)を前提とするものなのである。しかもこの部分においては、古くからイスラエルにおける神の臨在の象徴であったはずの「神の函」が登場しない。

この函(Pが「あかしの函」Dが「契約の函」と呼び、おそらく元来は「神の函」または「ヤハウェの函」と呼ばれたものであろうところの聖なる函)が、沙漠時代の移動聖所であり、定住後、士師時代を通じてイスラエルの中央聖所を構成する基本的要因であったということは、M. Nothのいわゆる「アンフィクテオニー仮説」が近來いよいよ有力となるにおよんでほとんど決定的事実と見なされつつある。この問題についてここで論及することはいささか逸脱にすぎるので割愛するが、この点については、日本聖書学研究所編「聖書と救済史」所載の石田友雄氏の批判的論考を参照されたい。この函が、多分特別の天幕の中に納められていたであろうことは、中央聖所がシ

ロ、ギルガル、ベテル等と必要に応じて容易に動きうるものであったという消息から、殊になによりも<II Sam. 7<sup>6</sup>>のナタンへの啓示の記事によって明白であるが、唯シロにあっては天幕でなく固定建築物の中に納められていたらしい形跡もあって、この点疑問とされている。(I San 1<sup>9</sup>, 3<sup>3</sup>「主の神殿の柱のかたわらに」)。ソロモンの神殿が出現し、神の函がその中に納められて後は、いうまでもなく特定の聖なる天幕は消滅したわけであるが、その久しく消え失せていた天幕を、何故Pが幕屋として甦生せしめたか。しかもPは、神殿以後次第に影を薄くして、遂には行方不明となった(エルサレム陥落の記事の中には遂に言及されない)神の函を、極めて明瞭な印象をもって幕屋の核心に据え直す。Pの幕屋は所詮はエゼキエルの神殿と同じく架空のものであったことは明らかであるが、このような幕屋の想定を敢て過去の歴史的過程の中に(荒野の放浪期に)移入したPの意図は果してなんであつたらうか。ここでわれわれは再び最初の問題にかえらねばならない。すなわち、救済史的意義づけの問題である。いうまでもなくPにおいて幕屋は祭儀の場である。その場合Pの念頭にあったものはおそらく体験的事実としての神殿祭儀の記憶であつたらう。しかも現実にはもはや神殿祭儀は存在しない。捕囚期の民にとつて、祖国への帰還と神殿の回復は共通の悲願であつたらう。そこにおいてエゼキエルはやがて回復すべき神殿の構想を強烈に打ちだした。これに対してPは、回復の企図を更にさかのぼらせて、イスラエル本来の姿を構想した。DもPも、発想の根源においてヨシヤ・イデオロギーにつながるものであることを筆者は常々痛感しているのであるが、叙上の点においてPの意図はDのそれと共通したのもを思っていると思う。Pの厳密な祭儀規定が、全体として深い贖罪観に裏打ちされたものであることはいうまでもない。そのPの贖罪意識が、分裂し崩壊した現在のイスラエルの罪を、荒野のイスラエルのそれと合致せしめ、同時に、恩寵としての約束の地をもはや喪失したイスラエルを、眼前にそれを待望しつつ、恩寵に相応しい民として訓練されつつあるかつてのイスラエルのそれとしてとらえ直し、そ

れによって真に回復への勇気を捕囚の民に与えようとしたのではなかったか。かくしてPにおける幕屋の設定は、単に祭儀の場を新たに構想したにとどまらず、全体として祭儀そのものを、真に<イスラエル>の祭儀として再建しようとする基本的な意図にもとづくものではなかったろうか。しかしてPの幕屋に託する理念が全体としてすべての祭りを掩うものであるとはいえず、就中、仮庵祭こそ、最もその理念を託するにたりの形態をそなえていることになる。申命記改革において回復された過越祭が、捕囚民の帰還後一応まず最初にいとなまればしたが、帰還の民の歴史の第一頁を飾るべきもっとも重大なできごととは444年のエズラ、ネヘミヤによる律法宣布であり、その律法宣布の場は実に仮庵祭であったことは、この間の消息を推測しえて思いなからにすぎることがあろう(Neh. 8 cf. Ez. 3<sup>4</sup>)。あるいはまたエズラ、ネヘミヤにさきだつてセルバベルの再建の業を強力に支援した予言者ゼカリヤが、唯々仮庵祭についてのみ終末論的に言及している事実も(Zec. 14)これを裏づけるものといえよう。この後、ローマによるエルサレムの最後の決定的壊滅にいたるまで、政治的社会的な重要事件と関連して、しばしば仮庵祭がクローズ・アップされてくる。ところでさきにふれたクレドールの場が古きイスラエルの取入れの祭であったとしても、そこにはまだクレドールに集約されている民族的伝承と祭そのものとの内的連関はない。祭は単にその場所を提供しているにすぎない。が、取入れの祭が仮庵祭として祝われるとき、民族的伝承はその祭に参加する人々によって象徴的に体现される。彼は現実に仮庵=天幕に居住し、そこから神殿の礼拝に参集することによって、沙漠のイスラエルの伝説的状況を再現する。この祭がDにおいてはじめて仮庵祭として登場することは、過越祭が申命記改革によって回復されたという報道(II Kg. 23<sup>21-22</sup>)と呼応するものがあると思われる。すなわち、すでに E. Nielsen の指適するように、一切の民族的伝承が蒐集され記録されるという作業が行われたのは、北王国イスラエルの滅亡によって、その文化遺産が南王国ユダに流入し、また同時にそれによつて生ずる歴史的緊迫感が異常に濃密かつ活潑な精

## 仮庵祭の救済史的意義

神活動を喚起し、民族的遺産の整理と再検討、再確認をうながしたであろうところの、ユダ滅亡前一世紀間のことであるとするならば、それまで単にオリエント世界共通の性格をもって営まれていた王国の祭儀が、この時点において俄然救済史的意義をおびて再認識、再解釈されるにいたったであろうことは、容易に想像のつくことである。Hが確認するところの仮庵祭の救済史的意味づけは（前掲）、おそらくはすでに捕囚期直前になされていたものであろう。しかも、もはや現前の約束の地を喪失し、祭儀の場を失ってしまった現在、しかも身は流亡のうき目にあって、その意義づけは一層切実なものとなったであろう。いうなれば、捕囚の民の実存状況が、いっそうリアルに荒野の苦難の時期の追体験を容易ならしめ、やがて回復ののちに守るべき祭儀のプログラムとして、かかる意味における仮庵祭が印象強く打ちだされ、またPの幕屋の構想も再建イスラエルの全祭儀の場を規定する基本的な理念として、相呼応して打ちだされたものではないだろうか。しかしかかる祭儀の理念的再構成の意義は、その元来の形態が明らかにされることによっていっそう強く感銘せしめられるであろう。われわれはここに、改めて王国時代の祭儀の実情を検討する必要に迫られる。

---

筆者はすでに昭和35年度基督教文化学会において、「王国と祭儀」なる題目の下に、その間の消息に関する素描的論述をこころみたのであるが、当時の筆者の関心は専ら申命記改革の問題に集中していたため、本来多くの謎を秘める祭儀改革の問題を、ヨシア王におけるダビデ契約とシナイ契約の矛盾相克という観点から、強引に論理を整合してしまった。そのため王国時代の複雑な祭儀の様態、歴代の王の微妙な姿勢の変化とそれに対応する祭司、予言者、民衆の、これまた一挙に図式的に割り切ることをゆるさぬ重層錯綜した相関（往還というべきか）関係に立ち入ることを避け、当時参照したながしかの資料を、ただ単に、恣意的な論理構成を扮飾するための用具として羅列したにすぎず、心中深く学的良心に欠くるうらみを残した。かえりみて

この一文も、しよせんは同じ結果となることを憂慮するものであるが、ただその後の数年間、未解決の問題をかかえたままほとんど為すところなく過しつつも、いつしか従来とらえられていた契約史的（ないし契約思想史的）イスラエル史理解に対する疑問を生じ、もう一度視点をかえて、想をあらたにしてからの問題への解決の歩を進めたいという欲求を生じ、その模索の姿勢を、昭和37年度の日本基督教会および基督教文化学会において、それぞれ「幕屋について」および「救済史理解に関する一試論」と題する論述の中で示したつもりである。この一文も、そのような自分の姿勢をたしかめる一つの習作にすぎないが、かたがた自分の周辺において道を求め聖書に学ぼうとする若い後輩たちへの手引きの一助にもと心がけたためもあって、いささか論述のすすめ方が単純にすぎる嫌いもあり近く項を改めて別の主題を立て、もっと別な角度からの論述をこころみたいと思う。ともあれ、筆者自身もまた、彼らと同じく、学問のための学問というよりは、むしろ自らの生活史の原型を求めんがため、日々の体験と思索の集積としての生活と思想をいかに方向づけるか、その方途としての（誤れる？）学問研究の道を歩んでいることをみとめるものであり、そのようないわば実践的課題追求の姿勢をそのまま学問の良心と整合しようとするからには、筆者の向うところはどこのつまり「倫理学」とならざるをえない。「旧約学」ないし「旧約神学」の構築を志すには不適當な一介の一般教育科目担当者たる身分において、それはまたもっとも適當した方途であるように思う。筆者はいずれ近い将来において、自分なりの「キリスト教倫理」の構想を世に問う心算であるが、それはまた同時に、平信徒の立場において、福音宣教の地盤づくり、基礎工事に自らの生涯を参画せしめんと志からでもある。いささか所懐を述べてこの拙き小論のしめくくりとしたい。

補注（1）ここに救済史というのは、旧約の自己理解としての救済史の意味であって、イエス・キリストの事実を中心として神学的に構成された救済史の意味ではない。もとよりすでに「救済史」ということばが用いられる以上、そうしてこのことばがすぐれて神

学的概念においてとらえられることを通例とする以上、「旧約の自己理解としての——」という断りもおのづとある制限を受けることになる。問題は旧約神学とは何かということに関ってくるであろう。ここでは単に、キリスト論的に再構成される以前の、イエス・キリストを知らない旧約の歴史の内部での予備的基礎構築的意味における救済史理解というほどの意味にとどめたい。ともあれ、旧約の歴史は、事実的にはむしろ<Unheilsgeschichte>であり、その<Unheil>を<Heil>に転換し給う神の業への洞察においてのみ<Heilsgeschichte>は成立するものであろう。このような意味において、救済史はすぐれて予言的な歴史理解、神の義と愛の弁証法の統一としての「聖」の直覚を前提としてのみ理解されるものであろう。筆者の祭儀に対する関心と問題は、実にここから始まるのであって、イスラエルの民衆が、単に現実の不幸の故にユートピアを待望したというのではもちろんなく、さりとて予言者のレベルにおける歴史への洞察力をもっていたわけでもなく、いわば無自覚的に神の民の歴史の実存的把握に倒壊し得ていたとするならば、それは祭儀の場においてであろうとする想定から導き出されている。さりながら、とかく皮相な救済史理解は、あるいは単なる理念史として、もしくは教育史として、その本来の歴史的生命を失われしがちである。われわれはそこに、強烈な「神の民」のイデーに貫かれつつ、民族の現実と密着しつつ、過去の遺産を現在の歴史的エネルギーに変えるべく、しかもそれを民衆の生活に定着したかたちのなかで燃焼せしめようとした、すぐれて自覚的なグループの存在を想定せざるをえない。エレミヤやエゼキエル、あるいはD・P等の記号で漠然ととらえられている捕囚期前後のエリートたちの背後に、なおかくされた自発的指導者群が存在したであろうと。祭儀の非祭儀化・歴史化（自然祭儀的モチーフから歴史的モチーフへの転換）を遂行したものは、決して単なる自然の成りゆきではなく、かつまた単なる体制的変容でもなく、これらの民衆の中の自覚的転換を動機づけた何ものかであろうと。それが何ものであるかについて、この一文は何ものをも提供しない。それは残された作業である。ただ筆者はそれを漠然とヨンヤ・イデオロギーに連なる何ものか、と措定する。

たしかに救済史を、契約史的にとらえると整理がつきやすい。一般には「選び」の契機をもこれにからめて救済史を整形する。「神様の約束＝選び」とした方が話がしやすいから。しかしながら、「選び」の契機を「契約」の契機と全く別にとり出すのが今日の旧約学の傾向である。とすれば、「祭儀」を単に「契約の場」ととらえ、契約史的構

成の舞台的背景としてそのなかにとりこむのではなく、祭儀それ自体の内包する契機を別にとり出して、救済史を補強することが可能ではないだろうか。周知の神話＝祭儀学派の試みは、必然的に救済史を宗教史一般のなかに解消する危険をおかすものと思われるが、にもかかわらず、このような試みが大胆に行われることによって、少なくとも救済史が補強されるであろうし、あるいは単なる補助手段にとどまらない独自の祭儀史的救済史が構築されるかもしれない。すでに古くヘブル書記者の試みもあり、新約、旧約の両世界を包括するキリストの事実を中心とした救済史の神学的構成が、単に「新しい契約・古い契約」という基本的図式のなかに安住することなく、さらにダイナミックな展開を経て強化されることが必要であると思う。

補注(2) この問題は実は単にカナンの農業祭との関連だけでなく、一般に古代東方世界の祭儀との関連において考察されるとき、いっそう広汎な問題領域をくりひろげてくる。それは優に独立の諸論文を誘発するほどのものであって、ここに簡便な補注の形式を以てとりあげるにはあまりに大きい問題ではあるが、本論の主題である仮庵祭に関連してくるものを一例としてあげれば、昨今大方の旧約研究家がほとんど例外なく言及する「新年祭」の問題がある。新年祭は王の即位式の祭として「ヤハウェの即位式」の問題をひき起し、さらにはエジプトやバビロニアとの比較において、イスラエルの王制の問題、あるいはそれとの関連において、祭儀の場である神殿の構造性格の問題等々とどまるところを知らない。さらにまた新年祭ないしヤハウェの即位式の問題と関連して、一連の詩篇がクローズ・アップされ、それがまた全体として詩篇の年代決定に問題を投げかけるという具合である。これらの問題の提起者は、主としてスカンディナヴィア学派(就中ウプサラ学派)の名で呼ばれる一群の人々、およびイギリスの神話＝祭儀学派と称される傾向の人々であるが、デンマークのペーデルセンやノルウェイのモーヴィンケルのユニークな所説もよく知られている。最近筆者の目に触れたものなかでは、ウプサラの Widengren 教授のヘブライ神話に関する問題提起が、筆者自身の方法論上の懐疑を決定的にした。(S. H. Hooke, ed.; *Myth, Ritual, and Kingship*. Oxford, 1958. <Early Hebrew Myths and their Interpretation>) いまこれらについて詳しく述べるいとまはないが、仮庵祭の問題に即していえば、この祭が元来の自然祭儀的特質を最大限に発揮した段階が果してどの時期にあったものか、新年祭の仮説が果してどの程度に王国の祭儀の実態をいい当て得るものかどうか、その祭の内包するコスモノギーないしコスモロギーが、どの程度にイスラエルの民衆に滲透していたものか等々、疑問は続出してやむことがないが、まぢがいなくいえることは、祭のオリエンタ

## 仮庵祭の救済史的意義

ルな性格が強ければ強いほど、その救済史的とらえ直しの意義は大きく、祭の自然祭儀的内容が豊かであればあるほど、その救済史的取斂の結果発出されるエネルギーは強大であろうということである。いまのところ筆者は叙上の諸学者の言説に眩惑されるのみで、何らか自分の考えをまとめるのはまだ先のことであるが、いずれにしてもわれわれの作業が単にイスラエルの祭儀の異質性、あるいは同質性を抽出するていの宗教学的作業に終っては無意味であることを思い、やはり、まず方法の確立こそ肝心であると痛感する。いま私なりにいえることはつぎのごとくである。関根正雄教授の手法を自己流に借用していえば、まず <facta> としての祭儀のなかで <dicta> としての Credo ないし契約更新の式文が朗読のかたちで含まれる。(その限りにおいて、祭儀は契約の場である)。つぎにそのような意味での <dicta> としての祭儀が <facta> としての救済史の脈絡のなかに包摂され(かくして祭儀は救済史のなかに固有の意味を以て正しく位置づけられる)、かくして終始あくまで生活のなかの事実としての祭儀=礼拝に固着する民衆は、祭儀それ自体の自然祭儀的性格にもかかわらず、そのなかで、その固有(特有)のモチーフに触れることによって、<dicta> としての救済史を会得しつつ、<facta> としての救済史を継起してゆく、かくして救済史は、具体的に祭儀に参ずる民衆の実存的境位において <dicta facta> となる。

補注(3) 伝承資料の問題をめぐる論争は、近年ますます活発化しつつあり、その勢いのおもむくところ、Wellhausen 以来の資料批判の伝統的基本型をも根柢からくずさんとするかに見えるほどである。われわれは過去一世紀にわたる旧約学の遺産を一挙に葬り去るほどの強い研究の背景も実力も持ち合せないので、徒らに新説に瞠目するのみであるが、基本的姿勢としては諸先学の研究堆積を十二分に尊重しつつ、その線に沿って少しづつその堆積の古い部分を切りくづし、新しいものをそこに積み重ねることをよしとするものである。このような観点から、J.E. 等の存在をあくまで前提としつつ、その背後に横たわる原資料の問題に強い関心を抱かざるを得ない。

この問題について比較的详细明快な解明を試みたものとして最近わが国の学会でしきりにとり上げられているものにテュービンゲンのバイエリン教授の労作があり、(W. Beyerlin: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.) 筆者も漸く最近これを入手閲読する機会を得たが、これについてはすでに、たとえば中沢治樹教授の紹介的論及が、日本聖書学研究所編「聖書と救済史」所載の論文「捕囚期前の予言者における契約の問題」のなかでなされているので参照されたい。いまだこの辺の消息に触れていないかもしれない同好の士のために簡単に問題の所在につ

いて上掲論文に追隨しつつ略述すれば、要するに、ヤハウィストやエロヒストによって定着されたもとの伝承資料は、出エジプト——カナン侵入伝承とシナイ伝承であって、この二つは J. E. 以前の段階においてすでに結びつけられており、この二つを結びつけたものがヤハウィストであるとするラート説が否定され、それ以前の Grundlage に属すると見るノート説が裏づけられる。すなわち両者はすでに土師時代のシケムの祭儀において結びつけられており、ひいてはエルサレムの契約祭儀にもその伝統は保たれていたにちがいない。そこで問題は、南王国固有の伝承、すなわちダビデ伝承との関連についてであるが、この両者の融合は、詩篇の中のあるもの（たとえば Ps. 18, 72, 89, 101 等）によってもうかがわれる。これらの三つの伝承は、王国時代のアンフィクチオニー的イスラエルの伝承である。〈イスラエル〉という名称は王国分裂以後も依然として古いアンフィクチオニーの象徴であって、北王国イスラエルのみならず南王国ユダにも受けつがれ、エルサレムの祭儀伝承にも生きていたものであろう。

「シナイ契約とダビデ契約」の問題は、Rost 教授やその紹介者である関根教授の論考によって注意を喚起され、いわゆるアンフィクチオニー仮説とともに、いまやわが国においても、時にはあまりにも軽々に議論の前提として借用される嫌いがあるほどである。もちろん筆者もその例にもれないのであるが、それらの所説をもはや自明の理であるかのごとく思いなして安直に利用するところにわれわれ自身の底の浅さが反省され、ひいてはいつまでも欧米学界の発想にひきまわされることへの嫌悪さえ覚える。日本の旧約学が独自の発想に基いて問題を提起することによって世界の旧約学界に貢献すべきことが要請される所以である。（昭和37年度新、旧約学会合同大会における中沢教授の主張を想起しつつ。）

ところで、上掲の中沢論文のなかで、同教授は、いわゆる契約更新祭あるいは新年祭の仮説に対しての抵抗感を表明しておられるが、筆者はむしろそのような抵抗感に逆に励まされて、契約史的理解に対する祭儀史的理解の道を追求しようとするものである。本論の主題もその路線の上に立てられたものであること、にもかかわらず所論の十分な展開を次回に期するほかないほど現在は準備も構想力も不足していること、本文末尾に述べたとおりである。

補注（4）「——の決定的事件の直後に」というとき、筆者の念頭にはかの K. バルト「教会教義学」14章60節 2 項の補注の一節が去来している。資料批判の立場を前提とするとき、本来上のようないい方は成立しない。にもかかわらず「このテキストとその文脈に関する複雑な文学的・歴史的問題については、ここでは究明する必要がない。」なぜな

ら「モーセ五書が最後に編纂されたとき、このできごとは全体の脈絡のなかで、そのような<挿話的事件>とみられ、そのできごとについての報道は、旧約聖書の伝承の決定的な形となったのである」から。「注目すべきことには、あの大きな<挿話的事件>の直後にそのようなこと（モーセがイスラエルとその神との間の仲保者の役割を演ずるといふこと）が起る。」「モーセがあの大きな<挿話的事件>の後にヤハウェから乞い求むべきだと考え、要求すべきだと考えたことは、それまでの一切のことよりも以下のことではない、より以上のことである。」更にそのようなことが起ったのが、この<öhel mö'ddh>のなかにおいてであった。そこにはまさに全イスラエルにとっての<Sitz im Leben>があった。

人はここに突然このような教済学的労作（しかもその最も決定的なかたちのもの）からの引用がとびだすことをあやしむかもしれない。あるいはまた、筆者がここでにわかには「聖書正典論」的な立場に身を移していると感じとられるかもしれない。しかし筆者の真の意図はいささかそれとは異った方向にある。上の三つの補注の試みが、いずれも筆者の方法論上のある関心を漠然と披瀝していることは了解されようが、この場合も方法論的模索の一つの端的なあらわれにすぎない。われわれは個々の資料を単独にとりだすことも、伝承の最後をになう者としての編纂者だけに頼ることもできない。真に伝承を形成させた根本的な動因が、「歴史の中における神の行為」にこそ存するものであるならば、教済史理解はまさしくそのような<Tatsache>の理解なくしては不可能であり、旧約の自己理解は単にイスラエルの信仰史に帰着するものではなく、Heilsgeschichteは根源的にUrgeschichteであって、その理解は究極的には礼拝の場における啓示に依拠するものである、とするならば、われわれのよるべき唯一の啓示——イエス・キリストの事実——への洞察と理解なしには不可能であり、かくしてわれわれは最初にして最後の問題に立ちかえらざるをえない。ただ筆者の願うところは、単なる神学的論理整合の結果としてでなく、祭儀の場におけるイスラエルと礼拝の場におけるわれわれ自身とがいわば同時の境位に立って、キリスト先在説的な観念的整合によってでなく、あくまで神の行為的事実に肉迫する信仰の実存の共同礼拝の行為をとおして全教済史を理解することである。かくしてわれわれの方法的非キリスト論的アプローチは、本来徹底的にキリスト論的でありながら、安直な整合を試みずむしろ徹底して旧約内の伝承的証言に定着して語ろうとするバルトのアプローチとクロスするものであることを確信する。かのロゴスはまさしくわれらの幕屋 (skēnōs) のうちにやどり (eskenōsen) 給うのであるから。(Joh. 1<sup>14</sup>)