

# イスラエルに於ける祭儀の伝統 (1)

山 崎 保 興

は し が き

1. 族 長 伝 説
2. 沙 漠 時 代
3. 士 師 時 代
4. 王国と祭儀 I

—王 と 神 殿—

5. 王国と祭儀 II

—祭司と予言者—

6. 捕 囚 期 前 後
7. ユダヤ教団の祭儀伝承
8. 原始キリスト教の祭儀的背景

む す び

イスラエル史をいわゆる Heilsgeschichte として理解することは確かに旧約を一つの統一的視点から整合的にとらえるために有効な手段であろう。然しながら旧約を単に明快な神学的図式を以て整合的にとらえることが、果して真の意味で旧約を理解することになるかどうか。近時の旧約学は全体としてかかる疑問と反省から出発しているように思われる。本論は必ずしも明確な方法論的自覚に貫かれてはいない。むしろ今後のそれを期しての単なる素描的試みにすぎない。従つて宗教史的理解に始まつて救済史的理解に終るていの幼稚な混乱を免れないであろう。然しながら自らの現在の混迷の中から敢て真の理解への路線を探り当てんがために、たどたどしい歩みを踏み出し、以て自らへの最初の道標たらしめんとの念願であつてみれば、浅学をも顧みず周倒な用意もなく、臆面もなく展開するこの論述の試みも、尚いくばくの意義なしとしないであろう。

さて祭儀はもともと単なる宗教儀礼ではない。それ自身宗教史的な一般的慣行であるが、それが慣行であればこそ、そこに民衆の生のままのものが定着しており、その慣行が反覆更新されるとき、そこに生活集団の生の総体が凝集される。唯その素朴な慣行が依然として無自覚的に反

趨される間は、祭儀は常に呪術の非合理的な呪縛の中にあり、集團のエネルギーは遂に混迷停滞の中から自己を解放前進せしめることがない。だが一度その呪縛が断ち切られ、集團のエリートによつて自覺的に合理化体系化される時、祭儀は新たな意味を以て集團の生活の指標となりそこから集團の歴史が開始される。但し、祭儀が本来反覆を以てその本性となす以上、行為の一回的決断的な重みはいつしか失われ、それが体系化制度化されていればいる程、祭儀はかえつて民衆の重荷となり、集團の生活は硬直し停頓する。そこに於いて古き祭儀が一度徹底的に否定しつくされることがなければ、新らしき祭儀による集團の生の更新と前進は望み得ない。

イスラエルに於いて、神と民との契約の更新は祭儀の更新と切り離しては考えられないはずのものである。われわれはとかく一方的に契約の路線に於いてのみこの民族の歴史をとらえ、祭儀の路線を閑却することがなかつたかどうか。予言者の視点を誤りとらえて不当にイスラエルに於ける祭儀の重要性を見失つてはなかつたか。あるいはまた、単に指導層のレベルに於いてのみこれをとらえ、民衆のレベルに於いてこれを探ることを怠つてはなかつたかどうか。イスラエルの民衆は唯々叱咤と糾弾の対象とされるだけの存在であつたであろうか。神の民のエネルギーは、これを神の民として自覺的に位置づけたエリートの指導によつてのみ方向性を持ち得たものであろうか。事実民衆の指導者への追従と離反は、それ自体民族の運命を左右するものであつたが、民衆の路線は自ら指導者の路線と異なるものがあり、相互に重り合い平行し交叉して民族史の複雑な様態を織りなしていつた。しかもそれはそのまま端倪すべからざる神の歴史であり、民衆は父祖伝承の祭儀を通して辛うじてその歴史の眞の意味に素朴に觸接していつたものであろう。それは結果としてその都度歴史の局面に於いて決断的に神の手の動きをとらえたエリートのそれと脈絡してはなかつたか。来るべきメシヤは、祭儀を通してのみ正しく民衆によつて待望されたのではないだろうか。宗教史的

理解は、民衆の路線に於いてその歴史を理解するための補助手段にすぎない。

「人間は自己の時間性の破れに於いて、その時その時上よりの絶対の啓示により神の歴史に觸れるのである。救済史は人間の歴史と神の歴史の間に横わる大いなる深淵をみだりに越えんとするもの、神の歴史を人間の側より一つの調和にもたらず僭越である。」（関根正雄「旧約神学に於ける歴史の問題」より）

## 1

旧約に於ける祭儀の最も古い資料を、われわれは J. E 等に収録されているいわゆる「族長伝説」に見出すことができる。<sup>(1)</sup>

J の敘述に従えば、アブラハムはまずシケムで啓示を受け、モレのテレビンの木の下に祭壇を築いた (Gen. 12 6,7)。彼はそこから更にベテルの東の山に移り、ベテルとアイの間に祭壇を築いて、そこで「主の名を呼んだ」 (Gen. 12 8)。後に更に天幕を移してヘブロンにあるマムレのテレビンの木のかたわらに住み、そこで祭壇を築いた (Gen. 13 18)。「主はマムレのテレビンの木のかたわらでアブラハムに現れられた」 (Gen. 18 1)。また彼はベエルシバに柳の木を植え、そこで「永遠の神、主の名を呼んだ」 (Gen. 21 33)<sup>(2)</sup>。次にイサクはベエルシバで啓示を受けそこに祭壇を築いて「主の名を呼び」そこに天幕を張つた (Gen. 26 25)。また有名なヤコブの石の枕の夢の物語りに於いて、「ヤコブは朝早く起きて、まくらとしていた石を取り、それを立てて柱とし、その頂に油を注いで、そこをベテルと名づけ、そこで誓いを立てた (Gen. 28 19,20)。

次に E の敘述に従えば、ヤコブは兄エサウと和解の後、カナンの地シケムの郊外に野営したとき、「天幕を張つた野の一部をハモルの子らの手から百ケシタで買い取り、そこに祭壇を立てて、これをエル・エルへ・イスラエルと名づけた (Gen. 33 18~20)。またシケムで紛争を起して逃亡の途次、啓示によつて「カナンの地にあるルズ、すなわちベテル」に立ち至り、そこに祭壇を築き、そこをエル・ベテルと名づけた (Gen. 35

1~7)。そこで再び啓示を受け、「神が自分と語られたその場所に一本<sup>(3)</sup>の柱を立ててその上に灌祭をささげ、また油を注いだ」(Gen. 35 11~15)。最後に J、E の組合せによる有名なアブラハムのイザクの燔祭の物語りをおこなうことができる (Gen. 22)。アブラハムは神の示された場所に来て、そこに祭壇を築き (Gen. 22 9) — 背後に準備された雄羊を取つてイザクのかわりに燔祭としてささげ、その場所をアドナイ・エレと呼んだ (Gen. 22 13, 14)。

さて以上の記録は、いずれも主として祭儀の場の設定 (その場所の選定と祭壇の構築) に関心を寄せており、祭儀の行為としては、「主の名を呼ぶ」「油をそそぐ」「灌祭をささげる」「燔祭をささげる」等のことがこもごも附記されているにすぎない。

実はそれは聖書記者たちの敘述の手順に即して考えれば極めて自然なことであつて、つまり祭儀の場 (聖所) が既に先存しており、その聖所にからまる、いわゆる祭儀伝説が自然に成立し、それらの伝説を材料としてこれらの敘述が為されたものにちがいないからである。<sup>(4)</sup> 上記の諸断片にあらわれてくる聖所の所在地は、シケム、ベテル (とアイの間の地)、マムレ、ベエルシバであるが (エル・エロヘ・イスラエル及びアドナイ・エレは、その所在がはつきりしないので省略)、その他にも、直接には祭儀的敘述が試みられてはいないが、ヤコブに関係づけられたものとして、マハナイル (Gen. 32 2, E) とベニエル (Gen. 32 24~32, JE) がある。

これらの聖所が、元来カナン土着民の聖所であつて、それぞれの地方の神々がまつられていたものであろうとは、近時の旧約研究が推定するところであるが、それがいかなる経緯によつてイスラエル人の聖所となつたかは必ずしも明らでない。<sup>(5)</sup>

さて、これらの聖所に於いていかなる祭儀が行われたか、との設問に対しては、結局一般宗教史的な推論によつて答えられるほかはないであろう。前掲のごくわずかの手がかりも、この線に沿つて説明が行われる

場合にのみよく活用されうるであろう。

すなわち一般に古代東方世界に於いて営まれた祭儀的行為は「供犠」と「供餐」であり、族長時代イスラエルのそれも、所詮このカテゴリーの外に出るものではなかつたと考えてさしつかえあるまい。供犠の形式としては、動物犠牲による燔祭が主たるものであつたと思われるが、油または水による灌祭も行われたものであろう。また供犠に際して「神の名を呼ぶ」ことも宗教史的な常識である。またこの場合「共餐」の形跡は全くないが、一般に「供犠」を単なる神への供御と理解する「贈与説」は、それを神との共餐と理解する「共餐説」に席をゆずつており、特にセム族に於いてはその事実が明白であるとされている以上、イスラエルの供犠が同時にその直後に共餐を伴うものであつたと考えてさしつかえ<sup>(6)</sup>あるまい。

ところで問題は、それらの聖所に於いて祭儀的行為の対象となつた神はいかなる神であつたか、という点にある。もとよりJ、E等の聖書記者は、各族長にまつわる伝説を、強力に唯一の神に結びつけることによつて、族長時代を系統だてているわけであるが、もともとこれらの伝説は、各聖所に固有に結びついた各個独立の聖所伝説であり、しかもそれらの聖所が元来カナン原住民の聖所であつたとするならば、もとそこで祭られた神が、「パール」の名で総称されるカナンの「所の神」であつたことは云うまでもなく、従つておのずとそこから族長の神「エール」は多分に「所の神」的性格をもつた神ではなかつたかという疑いが生じてくる。イスラエルに於ける独一神ヤハウエに対する礼拝が、明らかにモーセ以後のものであることが確認されることによつて、この疑いは逆に益々強くなるわけである。

エールとは元来セム語で、神を意味する普通名詞であることは周知の如くであるが、例えば上掲の聖所ベテルに関連して、アブラハム伝説に於いては単に「神の名を呼んだ」とされているものが、ヤコブ伝説に於いては明白に「ベテルの神」(Gen.31<sup>13</sup>)と名のられており、また上掲

の如く、ヤコブはそこを「エール・ベテル」(Gen.35<sup>7</sup>)と呼んでいる。つまりエールはその固有の聖所に附着したものであり、ひとしくエールと呼ばれてはいても、その実はそれぞれ別々のもの、云いかえれば聖所の数だけ多くのエールの名で総称される神々が存在したことになる。かくしてエールはパールとその事情を等しくし、エールは即ちパールであつたか否かは暫く措くとしても、エールもまた「所の神」であつたとの推定が成り立つのである。

然しながらまた一方、例えば「アブラハムの神、イサクのかしこむ者」(旧邦訳「イサクの畏れ」Gen.31<sup>42</sup>)、「ヤコブの全能者」(旧邦訳「ヤコブの強き者」Gen.49<sup>24</sup>)、「父アブラハムの神、父イサクの神」(Gen.32<sup>9</sup>)等の呼称が示すように、元来一カ所に定住することのない沙漠の民族に於いては、神との関係もまた決して一定の聖所に於いてのみ成立したとは考えられず、むしろそれらの聖所を媒介としつつ、その神との出会いを体験した特定の人格に於いて全部族と関係するものであつたとする考えが成立する。このように、族長の神は決して一定の聖所に結びつく自然神ではなく、特定の人への顯現を媒介とする人格神であつたとの理解は、A.Artの説を引用しつつ、くりかえし関根正雄氏の強調<sup>[8]</sup>されるところである。

かくして、一般宗教史的には前記の如き推論が成り立つとしても、民族史的にこれをとらえようとするときには、われわれはもはやこのような見解に安住することを許されないであろう。出エジプト記冒頭にくりかえされる「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」との宣言は(Ex.3<sup>15-16</sup>, 4<sup>5</sup>)、単にJ.E等の聖書記者による解釈的表現ではなく、正にモーセに代表される全イスラエルの確信であり、告白であつたにちがいない。Ex.6<sup>2</sup>に於けるPの説明が、多分に説明のための説明(前後のつじつまをあわせるための)<sup>[9]</sup>という印象を免れないにしても、この確認と確信あればこそ、その神の名に於いてエジプト脱出の難事業を敢行することができたにちがいないからである。

最後に、聖所伝説にからまる聖木・聖石の問題について附言したい。前掲の如く、シケムのテレピンの木（アブラハムへの啓示と結びつく。Gen.12<sup>6</sup>, cf. Gen.35<sup>4</sup>）、マムレのテレピンの木（アブラハムに於ける神の顯現と結びつく。Gen.18<sup>1</sup>, cf. Gen.13<sup>18</sup>）、ベエルシバの柳（Gen.21<sup>33</sup>）、ベテルのかしの木（Gen.35<sup>8</sup>）及びベテルの石の柱（Gen.28<sup>18</sup>）等は、イスラエルに於いてもまた、その祭儀が異教のそれの如く木や石に結びついていることを示している。<sup>(10)</sup>後に、予言者がこの聖所に結びついた聖木崇拜の傾向を激しく攻撃し（Hosea4<sup>12</sup>, Jeremiah2<sup>20-27</sup>）、また申命記改革に於いては聖木、聖柱、聖石の撤去が敢行された（Deut.16<sup>21-22</sup>, II Kings23<sup>6-14-15</sup>）。

然しながら、真に族長の神が特定的人格と結びつく点にその特質を有するものであつたとすれば、而して聖所は単にそれら的人格に対する顯現の場にすぎなかつたとするならば、それに附属する木や石は単に顯現の媒介物であるにすぎず、この点異教に於ける聖木・聖石の場合のような意義は附与されていなかつたと考えねばならず、むしろそれら異教的要素を同化吸収したイスラエルの祭儀（宗教）の弾力性、包容性をこそ認めねばなるまい。ただ後に王国時代に於いて、この聖所祭儀が、その聖所がもともと Bael の聖所であつたためにイスラエル宗教（ヤハウエ礼拝）をいつしかシンクレチズムに墮せしめ、実にその危険の故にこそ鋭くこれが予言者によつて指適され申命記改革の目標となつたことはまことに当時の民族史的状况から見て当然のことであつたのである。<sup>(11)</sup>（この点については後節に於いて詳述の予定であるから、ここでは附言するにとどめる。）

(1) 通常一番古い祭儀の痕跡として思い出されるのは、洪水伝説に於ける「ノアの燔祭」のそれであるが、洪水伝説そのものが族長伝説より古いか新らしいかということとはともかくとしても、少くとも当該箇所（Gen.3<sup>20</sup>）はPに属するものとされており、資料としては比較的新らしいものであるから割愛した。但しこれがいちがいにPの加筆と断定されるいわれはなく、もともと洪水伝説に附

着したものならば、更にイスラエル史の背景にまでさかのぼつて、一般に人類の初期の歴史の痕跡と考えることもできよう。

(2) Cf. Gn. 21<sup>22-31</sup> (アビメルクとの契約) E.

「アブラハムはベエルシバに一本のぎよりゆうの木を植え、その所で永遠の神主の名を呼んだ。」(Gen. 21<sup>33</sup>)

(2) その他、ヤコブに結びつけられる聖所としてはマハナים (Gen. 32<sup>2</sup> E) 及びベニエル (Gen. 32<sup>31</sup>, 32<sup>24-32</sup> は有名なヤボクの渡しの物語り、JE) のそれがある。

(4) Pfeiffer は、それらの祭儀伝説が、カナンの英雄譚を起源とするものであり従つて、聖書の族長は、もともとカナン人であつたものが、伝承の経過の中でイスラエル人によつて民族の祖先とされたものと見る。この場合、彼は、伝承には北方ベテル、シケムから発する系列と、南方ヘブロン、ベールシバから発する系列があり、これらはもともと、いわゆる Oral tradition としてイスラエルの間に流布されていたものを、Jはその両方を素材とし、Eは主として北方系から素材を得て、族長物語りを構成したものと推定する。(フアイファー「旧約聖書緒論」オ二巻モーセ五書<伊藤・石井訳>参照)

(5) もとより时期的には、イスラエルのカナン定住以後のことと考えるのが自然である。但し、この場合、族長の存在はどうなるか。上記 Pfeiffer の見解をとれば簡単であるが、それとは別に、それらの聖所とは本来無関係にイスラエルの民族的伝承があり、出エジプトの担い手であるヨセフ族が最も純粋にその伝承を保存していたものとして、この間の経緯を説明する立場もある(関根「イスラエル宗教文化史」参照)。唯、それにしても出エジプトの経緯を知らず、はじめからガナンに残つていたと思われる他の諸部族に関してはどうなるか、この点についてわれわれは明確な理解をもつことができない。

(6) それらの点については、ロバートソン・スミス「セム族の宗教」(永橋卓介訳、岩波文庫)参照。併せて金子武藏「原始社会」上(岩波倫理学著書オ七冊)所載及び高坂正顯「神話」(岩波書店)参考。

(7) エールとパールの区別については「オリエントの神話」(みすず・ぶつくす)所載<フェニキヤの神話>の項に詳しい。

(8) 関根正雄「旧約聖書」(創元選書)「イスラエル宗教文化史」(岩波叢書)



参照。

(9) 「わたしはアブラハム、イサク、ヤコブには全能の神として現われたが、主（ヤハウエ）という名では、自分を彼らに知らせなかつた。」

(10) 永橋卓介「イスラエル宗教の異教的背景」参照。

(11) これらの点については関根正雄「旧約に於ける神の独一性」（新教出版社）

参照。

## 2

エジプト脱出という民族的体験の中で、イスラエルの神は「ヤハウエ」としてその存在を明らかにし、時と所をとらえて常に圧倒的に顕現するものとなつた。脱出途上、紅海とシナイでの体験は、イスラエルにとつて決定的となつた。いわゆる「ケニ人説」によれば、ヤハウエもまた<sup>(1)</sup>もとは一介の地方神としてしか知られていなかつたようであるが、偉大なる指導者モーセの宗教的天才によつて、にわかにもその独一神的相貌を明らかにし、民族の神としてイスラエルに受容せられることとなつた。ここで当然ヤハウエとイスラエルとの契約の問題に觸れてくるわけであるが、本論の道すじを見失わないために今この問題に正面から立ち向うことは避けたい。

ところで、モーセの指導下にあつたイスラエルは一体どのような祭儀を営んでいたであろうか。出エジプト記の中に見出される祭儀的記録が<sup>(2)</sup>多くは後のP的編集の結果挿入されたものであることは疑いない。ただ「過越祭」に関しては、その起源を説明する敘述(Ex12)には問題があるが、その内容は沃地的であるよりは多分に沙漠的であり、後に、元来カナン起源と見なされる「種入れぬパンの祭り」と結びつけられて、このようなストーリーが組み立てられたものであろうが、この記事それ自体が後世の産物であるにしても、何等かの類似の行事が沙漠の生活の中で行われたものと推定してさしつかえあるまい。少くとも過越祭の起源がこの段階までさかのぼり得ることは確信してよいのではないか。<sup>(3)</sup>というよりも、後のDやP(H)の祭儀規定に見られる「過越祭」が<sup>(4)</sup>ここまで連続的にさかのぼるといふのではなくて、むしろ独立にこれが営まれたのは(「種入れぬパンの祭り」と結びつけられることなく)、イスラエルのカナン定住以前のこの段階だけにあつたことなのではないか?

<sup>(5)</sup>『Kings23<sup>22</sup>』の記述をそのまま信用すればこの推論は有力となる。

「過越祭」が祭儀規定の中にあられるのは、いわゆる「契約の書」乃至は「祭儀的十戒」に於いてであるが、注目すべきはEx.23<sup>18b</sup>及び

Ex.34<sup>25b</sup>の規定である。即ちここでは、過越祭の犠牲を朝まで残しておいてはならないとしてこれを禁じている。ここにおいてわれわれの連想は直ちにかのRobertson Smithの名著「セム族の宗教」に於いて紹介された沙漠のベドウィンの慣習に結びつく。すなわち彼らは、いけにえとなつた動物に剣をもつて襲いかかり、大急ぎでこれを生のままむさぼり食い、朝の太陽ののぼる前に（礼拝は暁の明星と共に始まる）、骨も皮も血も内臓も、ことごとく食いつくすというのである。上記の如き聖書記述の一片から直ちにそれと断定することは無暴であるにしても、かなり重要な関連があると見てさしつかえあるまい。

もとより契約の書や祭儀的十戒それ自体が、資料として直ちにこの段階までさかのぼりうるものでないことは云うまでもない。然しながら、それらを取り入れている古資料がカナン定住以前の沙漠の放浪時代からの伝承を温存していたと考えることは容易である。（この場合、資料とは口碑乃至慣習の類いが考えられているわけである。契約の書や祭儀的十戒それ自体も多分口頭資料であつたのをJやDが記録したものであるから。）かくして「過越祭」が沙漠時代の産物であつたことは確信するに足り、その場合の祭儀的行為が「供犠」を中心とするもの、それも燔祭を中心とするもの）であつたことは既に明白である。更にEx.18<sup>12</sup>によつて供犠に伴う共餐の事実をも裏づけることができる。結局又しても「供犠」と「共餐」の枠の中に規定してしまう結果になつてしまつたか、沃地定住以後はもとよりのこと、沙漠のイスラエルといえども、それがいかに周囲と隔離された集団生活をつづけていたとは云え、放浪の途上しばしば周辺の異民族と接觸、衝突していたわけであり、それにまた元来エジプトに長年月の生活を送つた直後のことであるから、古代世界<sup>(7)</sup>の一般的祭儀慣習を受け容れていたとしても不思議ではない。

偶像礼拝についても同じことが云える。十戒がそのままモーセの時代にまでさかのぼりうるか否かは（現在のかたちのものが後からととのえられたものであるとしても、そのどの部分かが一）「安思日」や「偶像

礼拝」の問題をめぐって争われるところであるが、いずれにしても、沙漠時代のイスラエルに全く偶像礼拝乃至はそれに伴う呪術の危険がなかつたとするには当るまい<sup>(8)</sup>。と同時に、全古代世界に於いて最もその種の傾向から免れていたのが彼らであつたことは、宗教史的に見て確かであり、決してその点を等閑視するものではない。

ところで、これに関連して問題になるのは、例の「アロンの子牛像」のケースである。Ex.32に収録されているこの有名なエピソードは、出エジプトの物語りに欠くことのできない印象的なドラマを提供するのであるが、牛の像は元来沙漠時代に用いられた道案内のシンボルであつた<sup>(9)</sup>とする考えもあり、それがたまたま礼拝の対象とされることがあつたとしても不思議でないかもしれないが、積極的にこれを裏づける根拠はない。後にヤラベアムがこれを採用して、ベテルとダンに子牛像を備えてこれに犠牲をささげたとの [ Kings 12<sup>18</sup> ] の記事は、これまた問題の個所であるが、Martin Buber は、これを逆に考えて、恐らく北王国イスラエルに於いて、ヤラベアムがエルサレムに対抗してベテルとダンの二聖所を設置したことを批判的に見ていた聖書記者が、(Ex.32 の記事は通常 J E の組合せと理解されている)。ヤラベアム批判の根拠としてその金の子牛像を問題とし、その批判的立場を決定的にするために、この記事を構成、挿入したものと見ている。<sup>(10)</sup>ヤラベアムの問題は、いずれ王国時代のくんだりで觸れねばならないので、詳述を避けるが、ヤラベアム自身がそれをヤハウエ礼拝に背馳するものとはつきり自覚した上でその挙に出たとは考えられず、また牛の神聖視ということは古代社会に一般的な現象であるから、彼が何らかの政治的配慮で行つたものであるかもしれない。いずれにせよ本来沙漠のイスラエルに於いて「道しるべ」であつた牛の像は、云わば神の道具であつて、所詮従属的な位置以上に出るわけではなく、それ自体が礼拝の対象として正しく偶像化されたものであるかどうかは分らない。唯、前述の如く、周囲からの影響もあつて、沙漠のイスラエルも絶えず偶像崇拜の危機にさらされており、それがモ

一セの強力な統制指導によつて守られていたものが、沃地侵入以後、特に王国時代に入つてから漸く深刻な問題となり、それを最も鋭く感じとつていたのが予言者たちであつたことは云うまでもない。

ところで、むしろ問題は、Ex.32の事件の真相である。上述の如く、この記事が多分にフィクショナルなものであるにしても、全く無根拠にこれだけのストーリーを構成するはずがないと考え、その背景にある事情に疑惑と興味をもつのは当然である。前記の Buber は、この点について甚だユニークな見解を示している。<sup>(11)</sup> 即ち、沙漠時代のイスラエルに於いて、何等かのかたちでモーセに反逆する暴動が起つた、とするのである。エジプト脱出後沙漠の放浪の途上、イスラエルの民がしばしばその指導者に対して不平・不満を叩きつけた形跡は、現在の聖書の記事からも充分うかがわれるところであるが、最後の決定的なかたちでそれがあらわれたのが、この記事の真の事情であろうと想定するのである。而してこの暴動は、その原因をつきつめれば、モーセ以外の他のイスラエルの民が、エジプト脱出の真のリーダーであるヤハウエを見ることのできないことから発しているとモーセはさとつた。元来エジプト人は視像的性質が強く、五感を通してでなければその神を表象することができなかつた。エジプトの慣習の中にあつたイスラエルが、否、そうでなくても一般に古代人の傾向として、とりわけ本来ものごとを具体的にとらえる傾向の強いヘブライ人が、彼らの神のより明確な表象を求めたことは当然であつたろう。脱出当初の圧倒的な異象によるアツピールも奇蹟も次第に間遠くなり、困難で忍耐のいる沙漠の旅がいつ果つともなく続くとき、民衆の不信と不安は高まり、集団的フラストレーションはクライマックスに達して遂に爆発する。明敏なる指導者はよくその間の消息を理解していたにちがいない。

つづくEx.33の記述によれば、モーセはこの事件の後、責任者の 処断を終えてから、イスラエルの宿営の中にあつた自分のテントを宿営の外に持ち去り、独り離れた生活を始めたという。Bubar はこの点を重要視

し、このモーセの独居生活の中で、何等かの激しい祈りの体験があり、そのモーセの祈りの中から、あの「神の箱」の着想が生れたと推定するのである。これによつて彼は民衆の要望に応えた一巧みに偶像化を避けつつ。宗教史的に見れば、「神の箱」もまた道案内のシンボルであつたと考えられるし、同様の例が他の民族に於いても見出されないわけではない。然しながら、神の存在を示すものとしてこれ程適当なものがあるうか。偶像は、それがいかなる種類のものであつても、不可避的に神を限定する。偶像の神は死せる神である。しかもモーセの神、イスラエルの神は、一つの生きた人格的実在であつた。旧約の神はいかなる形にもこれをあらわすことができない。「神の箱」は「神の座」であつて神の住居ではなく、それも、むしろその空位に於いて神の存在を示すものであつた。生きて働く神は、一定の座に安住することはなく、その座を足がかりとして、絶えず活動をつづけているからである。

かくして焦点は「神の箱」に移る。沙漠から沃地へ、出エジプトから士師時代にかけて、イスラエルの生活とその祭儀は「神の箱」の所在を中心に展開され、イスラエルの「聖所」は、もはやその存在を抜きにしては考えられないからである。「神の箱」は云わば「移動聖所」である。それが、常に移動してやまない旅路の生活に於いて、あるいはまた絶えざる戦闘の継続のさ中にあつて、民族集団の運命を担つて、いかに重要な存在であつたかは察するに難くない。士師時代の記録が、「神の箱」の現在によつてイスラエルが奮い立ち、またその喪失によつて意気消沈する様を如実に伝えているように。

(1) 関根「イスラエル宗教文化史」P3, 4参照。

(2) Ex. 12<sup>4-20</sup>, 13<sup>1,2</sup>, 16<sup>23</sup> 30, 25<sup>1-9</sup> 10-20, 23-30, 31-40, 26, 27<sup>1-8, 9-20</sup>, 28<sup>1-3</sup>, 40-43, 29<sup>1-9, 10-14, 15-21, 22-38</sup>, 29, 30, 31-37, 33-42, 43-43, 30<sup>1-10, 11-16, 17-21, 22-23, 4-38</sup>, 31<sup>1-11, 12-17</sup>, その他 Ex. 20<sup>22-23</sup> (契約の書), Ex. 34<sup>20-28</sup> (祭儀の十戒)がある。

(3) これらの点については拙論「旧約に於ける祭儀の律法」(紀要VI所載)参照

(4) Deut. 16(D), Lev. 23<sup>1-8</sup>(H), Clon. 9<sup>1-14</sup>(P)。

(5) 「……さばきづかさがイスラエルをさばいた日からこの方、またイスラエルの王たちとユダヤの王たちの世にも、このような過越の祭を執り行つたことはなかつたが……」

(6) 「……そしてモーセのしゆうとエテロは燔祭と犠牲を神に供え、アロンとイスラエルの長老たちもみなきて、モーセのしゆうとと共に神の前で食事をした。」

(7) 「モーセ宗教が總じて何らの祭儀を知らなかつたとは歴史的にどうい考えられない。かの過越祭やレビ記16章に記されるアザゼルへの犠牲などは沙漠の祭であることは殆ど疑いない。すでに3000年期から動物犠牲は西アジアの宗教に広く行われたから、モーセ宗教が特にこの点に於いて例外であつたとは考え難いことである。」(関根, 上掲書 P 133)

尚 of. Ex. 3<sup>18</sup>, Jer. 7<sup>22</sup> (犠牲)

Ex. 24<sup>11</sup> (共餐)

(8) この点について、例えば—「恐らく、イスラエルの最古の宗教は、カナンの諸民族の宗教と並存し、それらの影響を明瞭に受けた時期には、完全に呪術が、滲透していたのである。」(J. A. ロニー「呪術」白水社 クセジユ文庫)  
尚、前掲 永橋卓介「イスラエル宗教の異教的背景」参照。

(9) 関根正雄「旧約に於ける神の獨一性」参照。

(10), (11) Martin Buber, *Moses—the revelation and the covenant—*,  
<the Bull and the Ark>

(12) Ex. 14<sup>2</sup>, 16<sup>3</sup>, 17<sup>2, 3, 4</sup>.

### 3

カナン定住後のイスラエルが、いわゆる「宗教連合」のシステムによつて連結し、國家形成以前の民族共同体として沃地に於ける生活の基盤を作りあげていったことは今日定説となつているが、この共同体の結合の核心となつたものが外ならぬ「神の箱」（「契約の箱」）であつた。即ちアンフィクテオニーの中心には中央聖所があり、神の箱がそこに安置されていた。逆に云えば、神の箱の存在がその聖所を中央聖所たらしめたのであつて、既に第1節で觸れた如く、イスラエルの領土には多くの地方聖所があり、神の箱は、その時々<sup>(2)</sup>の政治的軍事的配慮も加えられて幾度か移動せしめられ、その都度、その所在聖所が中央聖所となつたものようである。

この中央聖所に於いて、具体的にはヤハウエの臨在の象徴である神の箱の前で、十二の民族の共同祭儀が行われたらしい<sup>(3)</sup>。その祭儀がどのようなものであつたかはよく分らないが、[ Sam. 1<sup>3</sup>にその片鱗がうかがわれるように、年一回の祭りがあり、その際全イスラエルが代表者を送つて共同の犠牲をささげたものと思われる。これに関連して、Ex. 23<sup>17</sup>, 34<sup>23</sup>, Deut. 16<sup>16</sup> 等に見られるイスラエルの男子は皆年三回ヤハウエの前に出なければならないとの規定が、どの段階まで遡りうるかはにわかには断定しかねるが、恐らくこれは王国時代のはじめ、あるいは早くとも士師時代末期、即ちサウロによつてアンフィクテオニーの統合が強化された頃からの事情を反映しているものと思われる<sup>(5)</sup>。

ところで、Joshua 24に長々と物語られるヨシユアのシケムへの全イスラエル召集の記録は、ヨシユアが最初の中央聖所をここに設定したことを示すものであろうが、この場合、ヤハウエに対する信仰の告白と契約の締結、「定め」と「おきて」の設定、あかしのために大石を立てたこと等が記されているだけであつて、「供犠」のことは少しも云われていない。ここから総じて士師時代の祭儀の中心的内容が、ヤハウエとイスラエルとの契約の更新であつたとする説明が有力である。もちろんそれを



否定する必要はなく、事実シナイ以来のイスラエルの伝統が、ヤハウエとの「契約」を中心としてかたちづくられており、民族共同体としてのアンブイクチオニーが、契約共同体であつたと理解されることは正当であろう。唯、それを意識し過ぎるあまり、そのことのみを強調することは果して妥当であろうか。

ここでわれわれは、例えば J が、族長伝説を収録するに当つて、その祭儀批判的立物を貫くために、「供犠」に関する事項を省いたとする Pfeiffer の見解を想起したい。それと同じことが Joshua 24 の記者についても云えるのではないか。通常それは申命記的な編纂者の手によるものと理解されているが、D の立場が徹底した祭儀批判に立っていることは云うまでもない。併せて、わずかに一般的祭儀慣習とのかかわりを暗示するものとして、あかしのために立てられたという大石をクローズ・アップすることはどうであろうか。既に第 1 節に掲げたように、アブラハムはシケムに祭壇を築き、ヤコブはベテルに石の柱を立てた。ヨユシアの立てた大石が、全然これと異質のものであつたと云い切れるであろうか。ここに敢て祭儀的痕跡を見出そうとするのは無理な試みであろうか？

総じて、イスラエルに於けるエリートとしての指導者たちが（モーセや予言者たちが）、明確にヤハウエ主義的な意識と自覚を持っていたのとは別に、更にまた、宗教的政治的指導者としての王や、その宮廷官僚としての祭司が、故意か、無意識にか真正のヤハウエ礼拝を歪曲して無反省であつたのとは別に（後述）、イスラエルの一般民衆は、極めて素材にしておおらかなる心情を以て、ヤハウエに対する純正なる礼拝を供犠に思いをこめて行つたものと考えてさしつかえあるまい。一般的祭儀の形式は、イスラエルの民にとって決して異教的なものではなく、正しく父祖の伝承ではなかつたか。イスラエルに於いては、指導者の総括的な教育訓練とは別に、各家庭に於ける Oral Tradition に基づく教育が併行的且強力に行われていたものの如くであり、現に、「過越祭」のご

ときは「家ごとに」(Ex.12<sup>3</sup>)「家族ごとに」(Ex.12<sup>21</sup>)行われるのが本来であつたのであるから、「供犠」や「共餐」もまた、沙漠以来の伝承として、受け継がれてゆき、それが後に、DやP(H)の供犠規定として結集されたものではないだろうか。唯、時と共にその同じ行為の意味内容が、外的状況の変転に伴つて変化してゆき、「供犠」は「共餐」即ち神との交りであるよりは次第に「贖罪」の意義を濃くしていつたこと、後述の如くである。

尚「神の箱」(「契約の箱」)は、士師時代に於いては単に神の臨在を示すにとどまらず、戦いに際しての守護神の役を果すものであつて、この時代に特徴的な「聖戦」の観念と関連して重要な問題であるが、この点については別の機会にゆずりたい。

(1) 「契約の箱」なる名称は現行邦訳聖書では例えば次の個所に見られる。

Num.3<sup>31</sup>, Jos.4<sup>5</sup>

Num.10<sup>23</sup>, 14<sup>4</sup>, Deut.10<sup>8</sup>, 31<sup>9</sup>, Jos.3<sup>3</sup>

Judg.20<sup>27</sup>, I Sam.4<sup>3</sup>, II Sam.15<sup>24</sup>

これに対し「神の箱」のそれは

II Sam.11<sup>1</sup>

Jos.3<sup>3</sup>, I Sam.3<sup>3</sup>, 4<sup>11</sup>, 5<sup>1</sup>, II Sam.6<sup>2, 6, 7</sup>, 7<sup>2\*</sup>, 15<sup>24b</sup>

(2) 最初は(カナン侵入直後は)シケムに(Jos.24), 後にベテル(Judg.20<sup>37</sup>)あるいはシロ(I Sam.1-3, 4<sup>3</sup>)あるいはギルガル(I Sam.11<sup>14</sup>より推定)に置かれたものようである。

(3) Judg.20<sup>23</sup>以下より推定。

(4) 「この人は年ごとにその町からシロに上つていつて、万軍の主を拝し、主に犠牲をささげるのを常とした。」

(5) Deut.16<sup>16</sup>は王国時代末期の資料であり、Ex.23<sup>7</sup>, 34<sup>23</sup>はそれぞれ「契約の書」「祭儀的十戒」の諸規定の一つであるから、これらの律法資料の成立年代から推定したわけである。

(6) Edwart Nielsen, Oral Tradition.参照。

## 4

紀元前 621 年、南王国ユダの王ヨシヤによるいわゆる申命記改革は、王国時代の最後を飾る——否、全イスラエル史を通じて注目すべきべきことであり、いわばその民族的国家的エネルギーの最後の結晶とも云うべきものであつた。たしかにこの申命記改革に於いて、王国の包蔵せるすべての問題、更には全イスラエル史のはらむ複雑な要因がこの一点に凝集された感がある。

では、そこに包蔵されていた問題性とは何か。そこにはまず改革の主人公たりしヨシヤその人の担っている歴史の重み、即ちイスラエルに於ける「王」と「王国」の問題があり、更にはその改革の中心内容たりし「礼拝集中」に要約される王国に於ける祭儀の問題がある。もちろん改革の基調をなした申命記律法そのものの重大性は云うまでもないが、ここでは主題に即して専ら王国と祭儀の問題に関心を集中しなければならない。

ところですでに前節で述べたように、そもそもイスラエルの民族的宗教的伝統は、正しくその淵源をエジプト脱出後のシナイの遊牧集団に負っており、カナン定住以後いわゆるイスラエル十二支族の宗教連合に於いてその伝統を定着せしめて来た。この宗教連合は、単一の中央聖所を定め、そこにシナイ契約のメモリアムとしての「契約の箱」<sup>(1)</sup>を置き、シナイ契約の伝統に基づく契約団体として一種の民主主義的な体制のもとに全イスラエルの団結を保つて来た。

そのイスラエルにとって王の出現は全く新たな事態であり、しかも全くイスラエル自身の、歴史的に余儀なくされた事情によつて出現したものである。<sup>(2)</sup>この場合、「王」と「王国」がイスラエルにとって単に外面的形式的擬制的なものにすぎず、イスラエルの民が、表面それを装いとして借りつつも、内面深くシナイ以来の伝統を保持し得たか、それともその形式によつて、いつしかその純純性をむしばまれていつたかについては、論者によつて微妙に見解の相違があるが、いずれにしても王国の

成立によつて、沃地定住以来のイスラエルの存在論的な問題が、漸く民族の問題として自覚にまでもたらされ（王国成立という劃期的なできごとが後の予言者の活動の備えをしたと云える）、それが専ら「祭儀」の在り方に焦点を結んで、イスラエルに於ける祭儀の問題はここにはじめて複雑且つ困難な様相を呈するに至り、その帰結が申命記改革であつたと見ることができる。（そしてその帰結が、同時にイスラエルに於ける国家——王国の終点とほぼ同時点に於いてとらえられるということは、甚だ興味深い問題であり、王国の滅亡を単に政治—社会史的にあるいは経済史的のみ理解してはならないと思うものであるが、この点については次の節で論ずることとする。）

さて、ここでわれわれはまず、古代東方世界に於ける「王」の意義から検討を始めねばならない。

古代世界に於いて「王」と云えば、われわれはまずエジプトやメソポタミヤのそれを思い浮かべざるを得ないのであるが、それについては、<sup>(3)</sup> H. Frankfort の詳細な研究があり、ひとまずこれに依り頼みつつ古代東方世界に於ける王のイメージと、それに対するイスラエルのその特質を考えてみたい。

エジプトに於いては、王 (pharaoh) はすなわち「神の子」、それも直接神から生れたもの「受肉」したものであつた。メソポタミヤに於いては、王は人間の中から神によつて指名され、あげられてその子となつたもの、すなわち「養子」であつた。イスラエルのそれはどちらかと云えば、メソポタミヤのそれに類似していると云える。<sup>(4)</sup> しかし、この場合ただ神から支持されているということが強調されるだけで「養子説」とまで云うことはできない。（例えばサウルやダビデの場合。）ただ後に詩篇第二篇に見られる如く、王を神の子とする考えもあらわれてはくる<sup>(5)</sup>が。

イスラエルに於ける「王」の著るしい特質は、その発生の由来に見られる。エジプトやメソポタミヤのそれが、民衆に対していきなりその存

在の根拠が直接神より出でたものとして君臨したのに対し、イスラエルのそれはかえつて民衆の発意によつて生れたものであつた。それも決して神の要請によつてではなく、民族のさし迫つた危機の打開のためにイスラエルの民が性急<sup>(6)</sup>にそれを迫つたためであり、神は予言者を通してそれを許可しただけである。ただ問題は、後にナタン予言に見るように（Ⅱ Samuel 7）、サウロの場合と異り、ダビデの王位をヤハウエが永遠に祝福し給うとするセオリーがあらわれたことである。このようなダビデ王家に対する神聖不可侵的な思想、絶対的盲目的な信頼が、この後イスラエルを（少なくともユダを）支配することとなる。これがすなわち「ダビデ契約」の思想であるが、王国時代の問題を、専らこの「ダビデ契約」思想と「シナイ契約」思想の対立という図式でとらえる試みが近來行われており、王国時代の祭儀の問題も、主としてこの観点からとらえてゆくと、自然に申命記改革の問題にも照明を投げることになると思うが、この問題は次節にゆずりたい。

エジプトやメソポタミヤに於いて王の果す役割は、一言にして言えば神と人との、あるいは神がそこに内在するところの自然世界と人間社会との結合、統合にあつた。<sup>(8)</sup>これに対してイスラエルに於いては、あくまで神と人との距離が保たれ、王といえども民とひとしくその中であつて神の前に畏れかしこむものであり、世界を統べ給うは神のみとされた。それではそのようなイスラエルの王の実際に果す役割はどうかと云えば王もまた、モーヤや士師たちと同じく、律法の受領者であると同時にその宣布者であつた。ただし、前者が云わば直接的媒介性によつてそれを為したのに対し、後者は間接的媒介性によつてそれを為したということができよう。前者はカリスマの指導によつてヤハウエの神政政治を具現したが、後者はもはや世俗的王制を媒介としてそれを為しているにすぎない。ここから王国時代に於ける「祭司」の特殊な役割が導き出されてくるわけであるが、この問題についても次節で觸れることにして、さてここでわれわれは、いわゆる「王国に好意的な記録」（Ⅱ Sam. 9, 10<sup>1</sup>・

16)及び「王国に好意的でない記録」(Ⅱ Sam. 8, 10<sup>17</sup>)のことを思い起さねばならない。両者の立場は一見正反対の如くであるが、然しながら後者に於いても尚究極的にはこれが神の意図によるものとする考えがひそんでおり、世俗の奥に働き給う神の御手の動きを看取しようとするヤハウイスト的な視点によつて、否定しつつもこれを是認している点、兩者ひとしく王国の存在それ自体を神の民イスラエルにとつてあるべからざるものとする予言者(ホセヤによつて最も鋭く表出されている)の立場と対極をなすものと云えよう(後述)。ここからも「王」と「王国」の問題をめぐつての祭司と予言者と民衆の相互に入り組んだ対決の様相の一端が浮び上つて来ると思うのであるが、この様相を正しく把握することによつてのみ、申命記改革の画期的意義とその失敗(敢てそう断定したい)の理由が明らかにされると思う。そうして、実にこの点こそ、筆者が本論の眼目とするところであるが、いま暫く状況の検討に専念したい。

王国時代にいかなる祭儀が行われていたかということは、にわかに断定することのできない問題であるが、これは当然士師時代のそれと関連をもつものである。カナン定住後の農耕生活との関連に於いて、士師時代末期には少なくとも「安息日」と「新月」のそれが行われていたと推定され、更に王国時代に入るといわゆるユダヤの三大節——ただしこの場合「過越祭」はまだ「種入れぬパンの祭り」と結びつけられていなかったと考えてこれを除く——も行われていたと考えられる。<sup>(9)</sup>(前節参照)<sup>(10)</sup>「過越祭」は申命記改革に際しヨシア王によつて回復された。ということとはとりもなおさず彼がシナイ契約の伝統にかえろうとしたことを物語るものである。

…ところで問題は、いわゆる「新年祭」のことである。バビロニアの新年祭を手がかりにこれをイスラエルに於いても想定する見解がいわゆるスカンヂナビヤ学派によつて提出されている。<sup>(11)</sup>それを正確に裏づけることは困難であるが、しかし確かに詩篇の中のある種のものからそれを推

定することはできる。この仮説を前提として、それは恐らく「仮庵祭」の時に行われたものとする推定もそこで行われる。各個の祭儀の内容としては、律法宣布、詩篇朗読、犠牲奉献、祈禱（今日「イスラエルのクレド」<sup>13</sup>と称せられる公同の祈り）であつたろう。この場合、王はいかなる役割を果たしたか。王自ら祭儀を執行したとする見解があり、或いはまた、それはあくまで祭司の役割であつて、王は単に祭儀執行の諸条件を設定したに過ぎないとする見解がある。いづれにしても、この場合の祭司は宮廷祭司であつて、王と祭司とは密接に関係していたことであるし、祭儀の特殊な部分を例外としては（犠牲をとり扱うのはいかなる場合でも祭司である）両者の祭儀執行上の職分の限界を一概に決定することは困難であり、またその時々の方針によつて多少の差異があつたものと想像される（この点については次節で具体的に觸れてみたい）。

むしろ重要なことは、それらの祭りの中で王の「即位式」の如きものが行われたか否かである。この点に関しては詩篇の中のいわゆる「ヤハウエの即位式の歌」<sup>13</sup>が手がかりとなる。バビロニヤの新年祭に於いてはその終りに近い日に（正確には八日目に）王自らバビロニヤの創造神マルドククの役を主演して天地創造劇が演ぜられたという。すなわち年毎に新たに王の姿を借りて創造者なる神が君臨し、同時にその神の君臨の実感の中で、神の代理者たる王の即位がくりかえし新たに行われたものであろう。

ところで、詩篇の大部分のものが捕囚期以後の産物であることは今日では殆ど定説と云つてよく、従つてそこにバビロニヤの影響が多少なりともあらわれているであろうことは当然推定される。もとより、われわれのよく知るところ、詩篇を貫くイスラエルの信仰は、出エジプト以来のヤハウエの恩寵の民族的体験によつて裏打ちされており、沙漠以来の伝統を踏んまえていることは一読して明らかである。ただ前掲「ヤハウエの即位式の歌」の如きものが、果してよくイスラエル独自の伝統の中から生み出されたものであるかどうかはひとまず考慮に入れらるべきで

あり、上記の推定もこの点から一応もつともなものとされるのである。然しながら、すでにアモス以来、イスラエルの神は世界の神なりとの理念があらわれており、以後の予言者の終末論のメシヤ待望思想は、いづれも世界大の地平を視野におさめている。但し、彼らの「世界」観は云わばすぐれて歴史哲学的であり、それは必ずしも「自然」の契機を排除してはいないが、その場合にも、彼らの第一の関心事は何よりも「歴史的世界」であり、「自然世界」はその背景とされているにすぎない。かくしてほぼ同時代に小アジアのギリシヤ人植民地に於いて形成された如き宇宙論的自然世界観とは甚だ縁遠いものであつたと考えねばならない。ただ、イスラエルはもともとエジプトに長年月を過した民族であり神話的に表象された宇宙論的自然世界のイメージと全く無縁とは云い切れず、またカナン定住後も、その陸橋的位置から見ても、四囲の東方古代社会からの影響を免れるはずはなく、王国成立以後は、かのソロモン神殿に於いて顕著な宇宙論的構造（後述）が、彼らの思弁の裡にも侵入していたとしても不思議ではない。何よりも、予言書や申命記に見られる天体崇拜の排斥乃至禁止は、その影響が、王国時代に於いては全民衆的なひろがりをもつていたことを物語るものではあるまいか。こう考えてくると、あながち捕囚期後バビロニアの影響による文学的作品と考えずとも、正しく王国時代の祭儀的伝承を材料にしていると考えても不当ではあるまい。

もとよりヤハウエは汎神論的な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顯現し、あるいは自然の条件を変えて威力を示す神であつた（出エジプトの経過に最も顯著である）。要するに四季の循環をつかさどるていの神ではない。ところで、創造神が年毎に新たに君臨するということは、自然の周期への認識を前提とするものであつて、本来ヘブライ的ではない。イスラエルの神は一定の期間をおいて周期的にあらわれる神ではなく、歴史的な事件の中に、極めてタイムリーに突如として干涉する如く顯現する神であつた。そのような神が、年



々の始めにくりかえし新たに即位するという受けとり方があつたとすれば、いささか不審を抱かざるを得ない。然しながら、ひるがえつて考えるに、もともと「祭儀」とは、本質的にその反覆を特質とするものである。イスラエルに於いて祭儀は、すでに本論冒頭より縷々述べて来たとおり、その形式と内容は早くから或る基本的な型をもつていたと考えられるが、カナン定住以前はその執行の時と場所は必ずしも一定しておらず、その生活史のプロセスに於いて、時と所を得て絶えず新たに祭儀を創造して来たものと思われる。それがカナン定住以後は次第に沃地の聖所に所を占めて、その生活の農業化と共に、種まき・とり入れ等の農業暦と結びついた周期的な祭儀を営むようになったものであろう。それが更にアンフィクテオエーの中央聖所と結びつき、年ごとにそこに集つて行う民族的祭儀に発展した。ところで祭儀がシーズンに規定され、その反覆が定期的なものとなる時、それははじめて祭儀らしくなる。イスラエルをとりまくカナンの異民族の祭儀は、本来そのようなものであつた。王国時代には、そのようなレギュラーな祭儀こそイスラエルの祭儀であつて、定住以前のイレギュラーに反覆される祭儀とは全くその性格を異にしていたものと見なければならぬ。云いかえれば、祭儀のレギュラリティが殆ど定着していたのが、王国時代の実状であつたらう。とすれば、その神の特質とは別に、否応なしに自然祭儀的なタイプができて上つていたとしても不思議ではない。更に、ホセヤ等に見られるように、積極的に沃地の自然的生産力その他の自然的条件もすべてこれヤハウエの賜と受けとる立場に於いてこそ真に唯一なる神の面目があらわれているとすれば、祭儀の規則化は、沃地の自然の特質を積極的に唯一神ヤハウエの礼拝にとり入れたものとして、それは決してイスラエルの祭儀にとつて後退ではなくて前進であつたと考えられる。然しながら祭儀はむしろイレギュラーに反覆されてこそそこからダイナミックな倫理的エネルギーを生み出すものではないだろうか。くり返し述べるようにイスラエルに於ける祭儀の伝統は、語の正しい意味に於いては士師時代

に始まるものと見るべきであるが、アンフィクチオニーの中央聖所に於ける祭儀が、本来ヤハウエとの契約更新の儀式であつたとするならば、それは明らかにイレギュラーな反覆をその本旨とするもの（民族的危機あるいは危機の克服に際して神の助けとそれへの感謝を希求し表白するもの、云わば「時満ちて」神の業があらわれる、その時その時に為されるもの）であつたはずであり、（例えば前掲 Jos. 24）それこそイスラエルに於ける神と民との契約を中心内容とする民族の行動原理を打ち出し、その民族的エネルギーを再生産するにふさわしいものであつたはずである。王国時代の祭儀が、よしんば内容的に依然として契約更新の原理を保存していたとしても、（律法朗読やクレドーの表白というかたちで）形式的には異教の祭儀の形態、慣習を濃厚に盛り込んでいたからこそ、あのように激しい予言者の糾弾を受け、更にまた、本来イスラエルのもものではなかつた新年祭及至神の即位式としての祭りも何等不自然でなく行われ得たのであろう。従来、王国時代に於けるシンクレチズムの問題は、カナン侵入以来のバール祭儀化を主として聖所の問題から説明して来たが、（予言者自身も、専らヤハウエ礼拝の場がバールの状況設定のもとにあることを指弾の眼目としている）単に場所の問題のみならず、時の問題をも併せて考うべきではないであろうか。しかも、農耕地の祭儀は本来時を定めて行われる傾向性をもつものであるとすれば、それがかたちをととのえて祭儀らしくなればなるほど、内面的矛盾は深まり、遂には予言者の如く祭儀そのものをも否定せねばならない局面にまで立ち至ることは当然であろう。しかも一般民衆は何らその点に疑念を抱かず、その問題性に気づかず、一方では無意識のうちにシンクレチズムに陥つてバールの的に墮落し、他方真のヤハウエ礼拝の生み出す活力一倫理的エネルギーを、単なる伝統主義の中に空しく解消してしまう。但し、一般民衆にとつて、祭儀の内容の中心は、予言者の叱責からもうかがわれるように依然として「供犠」ではなかつたか。而して供犠は予言表の弾劾にもかかわらず、イスラエルの民衆にとつて確かな民族的伝統

的慣習であり、かのイスラエルのクレドーが、献儀の祈りであることから見ても、民衆は、犠牲を献ける行動に於いて、父祖の歴史的偉業を思い、何よりもそれを為さしめた彼らの神の大いなる恩寵を体感したのではないか。申命記は「犠牲」を専らそのような恩恵への感謝として規定したが、しかしすでに早く（捕囚期後のP-Hの現定をまつまでもなく）王国時代末期、地方祭司ーレビ人は、民衆の指導者として、これに贖罪的意義を附与して民衆を指導していたこと、そしてこれらの直接民衆指導に当る祭司のグループが、王国の歴史を変革するかげの力の担い手としてかくれた社会的勢力となつていつたこと、Max Weberの指摘するところである。<sup>(17)</sup>

ヨシユア王の申命記改革は、その狙いの正当さにもかかわらず何故失敗に帰したか——それを単にヨシユ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りとするのはあまりにも単純な見方であろう。その要因を探るのは次節の課題であるが、この時代の王と民衆と予言者と祭司の相互関係と緊張は、これを単純に予言者の角度から割り切つてしまつたのでは所詮その実態を把握することはできず、その錯綜した社会的力関係の中に敢えて立ち入つて、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。ここでは、単に、上の論述を背景として一つのポイントを指摘するにとどめたい。すなわち、ヨシユアの改革の中心であつた祭儀改革——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拘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ところであるが、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、不可避免的にそれに逆行する原理をかえつて強く打ち出すことになつたという点に気づかねばなるまい。即ち礼拝集中は、必然的にエルサレム神殿の権威を増大し、それが更にダビデ王家の神聖不可侵性への信頼度を高め、かえつてダビデ契約の理念をも回復強化する効果をもつてまつたのではないか。（ヨシ

ユアの死後、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つてのみ可能であつたものとは思えないのである。)更にそれよりも、ヨシユアがかつてのアンブイクチオニー当時の状態に祭儀を回復し、更にさかのぼつて沙漠起源の過越祭を復興したことは、一面に於いてはイスラエルに於ける祭儀的伝統の集約的な回復とも見られるが、王国を背景としてこれを行うとき同時にかえつて権力集中の印象を免れず、王国それ自体の内包する反アンブイクチオニー乃至反沙漠の矛盾は一層激化され、更にまた既に王国時代を通じて宮廷祭儀が層一層定式化されて来ている以上、単に農業生活の中で慣習化された民衆の地方祭儀だけを撤廢して体制をととのえてみても、祭儀の法制化(法定化)それ自体が、一層イスラエル本来の祭儀の面目を失わせる結果となり、従つてそれによつて民族の倫理的エネルギーを再生産することもできず、改革は少くともこの点に於いて自己崩壊する契機をそれ自体のうちにもつていたと云えるのではないか。

(改革のプログラムが全体として極めて高い政治的識見に基くものであつたことは確かであるが。)改革に対するエレミヤの消極的な態度は、予言者独特の洞察を以てこの間の消息を見抜いていたためのものであつたか?あるいは又メギド出陣一戦死への道を急ぐヨシユアの焦慮のうちにも、ただに政治的戦略的判断を誤つたというだけでない別の要因があつたのではなかつたか?

後にユダヤ教団は、P(H)によつて提供された極度に制度化された祭儀のプログラムを有しつつも、他面シナゴグに於いてそれを高度に倫理化し、そのバランスによつてもはや国家的民族的生存形態を失つたユダヤの民を再組織し、その生存の秩序を律法的諸規則によつて保証したが、それによつて民族の命脈と純潔を保つた功績は大きいとしても、所詮は後にイエスの嚴しい弾劾を受くべき運命にあり、民族のエネルギーは遂に再生産されることなく、イエスを十字架につけた後数十年にして最後の滅亡を見、2000年後のイスラエル再建に至るまで、世界の異民

族の中に、その姿を消し去つたのである。

最後に、前節の中心課題であつた「神の函」の行方と、この段階で新たに登場した神殿の問題を改めてとりあげて、本節の論述を終えることにしたい。

すでによく知られているように、ダビデは大イスラエル統一の後、久しく移動聖所として幕屋の中にあつた神の函を安置するために神殿を建造しようとした。聖書の記述によれば、この場合はヤハウエ自身の拒絶(18)に会つてダビデはこれを果さなかつたという。後にソロモンが父の遺志を継いで再びこれを志し、この度はヤハウエの嘉納するところとなつてかの有名なソロモン神殿を建て、その中に天幕共々神の函を安置し、ここにエルサレムの神殿はとこしえにヤハウエの住み家となつたのである。而してそれによつて、「年に三度ヤハウエの前に出づべし」との命令は統一王国を背景として事実上全イスラエルに向けられるものとなつた。やがて王国分裂以後、北王国のヤラベアム王は、エルサレムに対抗してベテルとダンに新たに中央聖所を設定し、エルサレムにかえてここに参拝するよう北イスラエルの民衆に呼びかけるのであるが、苛酷なる歴史の歯車は、容赦なくそれらのすべてを抹殺し、残された南王国ユダの王ヨシヤは、一層強力にエルサレム神殿への礼拝集中を断行することによつてエルサレム神殿は再び名実共に残された全ユダヤ民族の中央聖所となり、紀元前 587 年のエルサレム陥落に至るまで、その位置を保つこととなるのである。

エルサレム神殿（後にいわゆる第一神殿）の内部構造や、そのぜいを尽した調度品については直接聖書に詳しいから、ここではそれを再説する勞を避け、二、三の問題についてのみ觸れることとする。まず神殿の本質的性格についてであるが、かつての移動聖所と異り、これは明らかに神の住居と理解されるのは極めて自然である。「最も注目すべきことは、ソロモン神殿が後の祭司典の幕屋などの考えと違い、いわゆる神がそこに顯現し給う神殿ではなく、神がそこに住み給う神殿である点であ(20)

る。]神殿が神の住み家であることは、古代世界に於いてはむしろ普通のことであり、神殿の建築様式もまたシリア、パレスチナの通常的神殿建築の様式に則り、それに幾分エジプトの要素を如味したものであつた。ところで E・Wright は、このような一般の見解に反対し、同じく神殿建築に際してのソロモンの献辞<sup>(21)</sup>を根拠としながら、神殿の本質が尚依然として士師時代の「神の函」のそれと同じく単なる顯現の場所であると強調している。この見解は要するに外見にとらわれずその内的意義に力点をおいた解釈であると思われるが、尚幾分イスラエル宗教に一貫した背景を見ようとする論者の神学的確信に基く見解と云えなくもない。然しながらそこまで論じなくても、神殿がその異教的外形にもかかわらず異邦のそれにくらべてきわだつた特徴として、その内部にいかなる形態の神像をも持たないという一事だけで、イスラエルの特質を論ずるに充分ではないだろうか。而してこの場合、そのような神像——偶像の存在を峻拒しているものが、実に「神の函」なのである。ここに於いてわれわれは再び、今更の如くモーセ時代に出現したと云われる「神の函」の意義に深く思い至らざるを得ない。他の諸民族が、偶像によらずしては神の存在を確認し得ず、それ故に神そのものが限定されざるを得なかつたのに対して、イスラエルのそれは、偶像をしりぞけつつ、よく神の臨在を認識する具体的な拠点を「神の座」として示したこと、同時にそれによつて彼らの神が、決して鎮座せる神ではなく、常に絶え間なくダイナミックに活動する神であることを証しし得た点、もし事実それがモーセなる人物の発想にかかるものとするならば、思いにまさるその宗教的指導力と内観の鋭さに驚嘆せざるを得ないであろう。

然しながら、ひとたび神殿の中に安置された神の函は、巨大な神殿の存在の背後に奥深くかくされたまま、再びイスラエルの歴史の表面に出ることはなく、バビロニヤによるエルサレム陥落の時の記録には、神殿内部の備品の一つ一つが刻明にリストにのぼされているにもかかわらず遂にその片鱗すらもあらわれない。<sup>(22)</sup>われわれはここに、イスラエルの運

命の重大な失陥を見ることができないであろうか。ここに於いてわれわれは再び、ソロモンに於ける王の性格と、その神殿建築の遺業のうちに王国にからまる深く運命的なものを感じざるをえない。而してこの実感をもとにして、はじめてよく王国最後の英王ヨシヤの偉大にして悲壮なる役割が理解できるのではあるまいか。

(南北両王国の歴代の王の祭儀に関する事情については觸れなかつたが、これは次節で予言者と祭司の問題を論ずる際に関連して述べることにしたい。次節はこの角度から再び申命記改革の問題について本節よりも一層立ち入った考察を試みるつもりである。)

(1) 「神の箱」を律法の板の容れ物とも見る考え方は後に生れたものである。一つは申命的歴史記者の手によるものであり、他の一つは祭司典記者によるものである。

(D) 「箱の内には二つの石の板のほか何もなかつた。これはイスラエルの人々がエジプトの地から出たとき、主が彼らと契約を結ばれたときに、モーセがホレブでそれに納めたものである。」(I Kings 8<sup>9</sup>)

「その時王はわたしに云われた『おまえは前のような石の板二枚を切つて作り、山に登つてわたしのもとに来なさい。先におまえが砕いた二枚の板に書いてあつたことばを、わたしはその板に書きしるそう。おまえはそれをその箱におさめなければならぬ。』……それでわたしは身をめぐらして山から降り、その板をわたしが作った箱におさめた。今なおその中にある。主がわたしに命じられたとおりでである。」(Deut. 10<sup>1-5</sup>)

(P) 「……そしてその箱に、わたしがあなたに与えるあかしの板を納めなければならぬ。」(Ex. 23<sup>10-16</sup>)

「彼はまたあかしの板をとつて箱に納め……」(Ex 40<sup>20</sup>)

J. E. の律法の板に関する記録には、箱のことは全然出て来ない。然しながら、D, P の記録といえども、何らかの伝承に基いているはずであり、ここではその伝承が士師時代にまで遡るものと仮定して筆をすすめたわけである。

(2), (6) [Sam. 8<sup>19-20</sup>, 10<sup>17-</sup>

(3) Frankfort, Kingship and the Gods.

- (4) Wright, P.64
- (5) Ps.89<sup>27</sup>, 尚「神の人」なる表現は ⅡChron.34, Nehem.12<sup>26</sup>.
- (7) Wright, *ibid.*, p.66, 67.
- (8) Frankfort, *ibid.*, p.190. cf. Frankfort, *Before Philosophy*, p.12.
- (9) これらのことについては Wright, *ibid.*, Ⅲ-2及びThe Biblical Doctrine of man in Society, p70f 参照。
- (10) ⅡKings 23<sup>21-23</sup>, ⅡChron 35<sup>1</sup>
- (11) Bentzen, Pedersen, Egnell等の、この派の代表的な著書並びに傾向の相違については Wright, *ibid.*, p65, 66.参照
- (12) Ps.96, 98.「新らしき歌を主にむかつてうたえ」  
「新年祭」の問題については Wright, *ibid.*, Ⅱ-4, Ⅲ-2に詳しい。  
尚, Isidore Epstein, *Judaism*, p26, 関根正雄訳「エレミヤ書」オ七章註釈参考  
(この問題は独立のテーマとして機会を改めてとり上げることしたい)
- (13) Ps. 93, 96, 97, 99. 「主は王となりー」 尚Ps.47参照。
- (14) Frankfort, KC, p317 cf. BP, p.185, 4.
- (15) 関根正雄, 「独一性」中「ヤハウエと自然」の項参照。
- (16) Amos 5<sup>25</sup>, Jerem.7<sup>22</sup>.
- (17) 関根・内田「旧約宗教の社会学的背景」参照。
- (18) ⅡSam.7<sup>1</sup>- この間の具体的な事情は明らかでないが、恐らくダビデの代にはまだその機が熟さないものとして祭司たちの反対があつたものであろう。
- (19) ⅠKings 6, ⅡChron.3, 4. 尚, アンドレ・パロ「エルサレムの神殿」(波木居・辻訳) 参考。
- (20) 関根「イスラエル宗教文化史」p91より引用。
- (21) ⅠKings 3<sup>12,13</sup>, ⅡChron.6<sup>1,2</sup>.
- (22) Wright, *Biblical Archaeology*, p136f.
- (23) ⅡKings 25<sup>3-17</sup>.