

# 王 国 と 祭 儀

山 崎 保 興

本論文は、かつて本論集第5号(1918)に掲載した「救済史の思想史的理解の試み」(1)において提示した三つの課題の一つ、「救済史の祭儀思想史的理解」のための予備的な作業として位置づけられるものである。

なお、この「救済史の思想史的理解」という提題の仕方は、それ自体に少なからず問題をはらんでいるので、早くからその点についての反省はしてきたのであるが(この点に関しては、すでに本論集第7号所載の「イスラエル思想史の方法について」なる小文の中で触れたことでもある)、しかし全体として一応の完結をみるまでは、全編の統一を保つ必要上、このままで通す方が便宜的であるとの考慮から、一応原題名を留保しつつ、予定の作業を完了したい考えである。以上この予備的ノート作製に当り、念のため作業路線そのものについての自己確認をしておきたい。

## I

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できごとであり、その民族的国家的エネルギーの最後の結晶ともいべきものであった。たしかにこの申命記改革において王国の包蔵せるすべての問題、さら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た歴史の重み、すなわち、イスラエルにおける「王」と「王国」の問題があり、さらにはその改革の中心内容であった「礼拝集中」に要約される王国にお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いうまでもないが、ここではもっぱ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、そもそもイスラエルの民族的、宗教的伝統は、まさ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、カナン定住後の、い

わゆるイスラエル十二支族連合（宗教連合 amphycyony）においてその伝統を定着せしめてきた。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」を置き、シナイ契約の伝統にもと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ってきた。

そのイスラエルにとって「王」なるもの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直面するところの、歴史的に余儀なくされた事情によって出現したものであった。

12世紀はじめエーゲ海方面からペリシテ人がパレスチナの海岸地方に侵入してこれを占拠した。彼らはしだいに奥地へと進出しようとしたが、イスラエルは逆に東からパレスチナに侵入し、しだいに西方に発展しようとしていたのであるから両者の衝突は必然的であったが、実際にその衝突が起ったのは11世紀半ば頃のことであった。同じ頃ミデアン人の来襲もあり、モアブ・アンモン・シリア等周辺の諸民族の来襲も激しくなりつつあったし、従来は局部的な支族別の戦闘によってどうやら危機を切りぬけてきたが、もはやこのような個別的对立では現実の事態に対処しきれず、とうてい自らの存続を確保することができなくなったのである。

イスラエルにおいては、王国はペリシテ人をはじめとする周辺民族侵入の危機に際して生じた。士師たちと同様にカリスマ的指導者であったサウロがイスラエルの王に選ばれた。彼の死後その傭兵隊長であったダビデが、はじめはユダの王となり、ついでイスラエルの王位にもつくことになった。かくしてイスラエルは *Personalunion* の形でユダと統合された。ダビデはこの間に新しく占領した都市国家エルサレムからこの両国を統治し、イスラエルに伝統的な、指導者がそのつどヤハウェによって任命されるという制度から指導者の任命を世襲制に移行させることによって、複雑な国家組織を崩壊からまぬかれしめた。ヤハウェが彼の子孫とに対して結んだダビデ契約（サムエル記下・7章, 23章1節～7節）において、彼はダビデ王朝に対する神の永遠に変わらない公認を見た。ソロモンの死によって南北両王国の *Personalunion* が解消してからは、北王国においては短命な諸王朝が交代した。ヤハウェによる王の任命の形式が重んぜられた。南王国ユダではダビデ王朝が四百年間を通じて王座に君臨し、理念的にはさらにずっと後までダビデの血統がたどられた。

この間「王」と「王国」がイスラエルにとって単に外面的擬制的なものに

すぎなかったかどうか、イスラエルが表面それを装いとして借りつつも、内に深くシナイ以来の伝統を保持し得たか、あるいはその外面的形式によっていつしかその内的純粋性をもむしばむ結果になったかは微妙な問題であるが、いづれにしても王国の成立によって、沃地定住以来のイスラエルの存在論的な問題が、ようやく民族の問題として自覚にまでもたらされ、それがもつばら祭儀の在り方に焦点を結んで、イスラエルにおける祭儀の問題は、ここにはじめて複雑かつ困難な様相を呈するにいたり、そうしてその結果が申命記改革であったと見るができる。そしてその帰結が、同時にイスラエルにおける国家、王国の終結に近く見定め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一社会的に、あるいは経済史的のみ理解してはならないと思うのである。

## II

ところで、われわれはここでまづ、古代東方世界における「王」の存在意義から検討をはじめねばならない。

古代世界において「王」といえば、われわれはまずエジプトやメソポタミヤのそれを思いうかべざるをえないのであるが、それについては H. フランクフォートの詳細な研究があるので、われわれは専らそれによって古代東方世界における王のイメージをとらえ、それに対するイスラエルのその特質を簡単にとらえておきたい。

エジプトにおいては王はすなわち「神の子」、それも直接神から生れたもの、受肉したものであった。メソポタミヤにおいては、王は人々の中から神によって指名され、挙げられてその子となったもの、すなわち養子であった。イスラエルのそれはどちらかといえばメソポタミヤの場合に近いといえはいる。しかし、この場合は、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、養子説とまではいうことはできない。ただ後に詩篇第二篇に見るように、王を神の子とする考えもあらわれてはくるのだが。

イスラエルにおける王のいちじるしい特質は、その発生の由来にみられる。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から出たものとして君臨したのに対して、イスラエルのそれはかえって民衆の発意によって生れたものであった。それも決して神の要請によってではなく、民族のさし迫った危機の打開のために、イスラエルの民が性

急にそれを迫ったためであり、神は予言者を介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られるように（サムエル記下・7章）、サウルの場合と異り、ダビデの王位をヤハウェ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った。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イスラエルを（王国分裂後はユダを）支配することになる。これすなわちダビデ契約思想であるが、王国時代の問題を、もっぱらこの「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も広く行われるところであるが、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ことによって背景の事態が明瞭になってゆくものと思われるのであるが、この点についてはここでは触れない。

さて、エジプトやメソポタミヤにおいて、王の果す役割は一言にしていえば神と人との、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、統合にあった。これに対してイスラエルにおいては、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民の中であっ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いえ、王もまたモーセ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った。ただし前者がいわば直接的無媒介的にそれを為したのに対し、後者は間接的媒介的にそれを為したということができよう。前者はカリスマ的指導によってヤハウェ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おける祭司の特殊な役割が導き出されてくることになる。

さて、ここでわれわれは、いわゆる「王国に好意的な記録」（サムエル記上・9章、10章1節～16節）および「王国に好意的でない記録」（サムエル記上・8章、10章17節～27節）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ようであるが、しかしながら後者においても究極的にはこれを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み手の動きを看取しようとするヤハウィスト的な観点によって、否定しつつもこれを是認している点、両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ってあるべからざるものとする予言者（ホセアによって最も鮮明に表出されている）の立場と対極をなすものということができる。ここからも「王」と「王国」の問題をめぐって、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うかび上ってく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ってのみ、申命記改革の画期的意義とその失敗の理由が明らかにされよう。

### III

ところで、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、容易に断定し難い困難な問題であるが、これは当然士師時代のそれと関連をもってくる。

いわゆる「契約の書」(出エジプト記・20章22節—23章33節)は「年に三度、祭を行わなければならない」(23章14節)と指示し、その三つの祭りをそれぞれ「種入れぬパンの祭り」(15節)「刈入れの祭」「取入れの祭」(16節)と規定し、さらに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」(15節)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」(15節)と説明、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……」「あなたの勤労の実を畑から取り入れる年の終りに……」(16節)と指示的説明をしているが、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」(出エジプト記・34章18節—26節)においては、「種入れぬパンの祭」についての指示と理由の説明に関しては、契約の書の場合と同様であるが(34章18節)あとの二つについては、それぞれ「七週の祭、すなわち小麦刈りの初穂の祭」「年の終りに取り入れの祭」(22節)と記され、そのあとで「年に三度、男子はみな主なる神、イスラエルの神の前に出なければならない」(23節)と規定されている。さらに別の文脈の中で「犠牲の血を、種を入れたパンと共に供えてはならない」「過越の祭の犠牲を、翌朝まで残しておいてはならない」(25節)として、次の申命記の規定とのつながりを示している(申命記・16章2節—3節、4節)。

以上は士師時代、宗教連合時代の生活を背景として(小家畜飼育者の農耕生活)考えられるが、あとは一気に申命記の段階に跳ぶ。「申命記法典」では、第一の祭は明確に「過越の祭」として立ちあらわれ、ただその祭の内において、「種入れぬパンの祭」との関連を示す(申命記・16章3節)。しかし、過越の祭に関する文脈(16章1、2節、4節後半—7節)と、種入れぬパンに関する文脈(16章3節、4節前半、8節)との間に矛盾があり、両者

の結びつきに不自然さが感じられる。次いで、「七週の祭」についての詳細な指示があり、(16章9節—12節)、第三の祭が「仮庵の祭」として表示されつつ、それが取入れの祭と同じものであることが、「打ち場と、酒ぶねから取入れをしたとき」と表現され(16章13節)、最後に、「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、主の前に出なければならぬ。」(16章16節)と整理されている。この場合「主が選ばれる場所で」との限定が附加されるのは、いうまでもなく申命記の特徴であるが、第一の祭に関する冒頭の表示(16章1節)と、この終結部分の表示との間の相違は、依然問題を残したままである。

これがいわゆる「神聖法典」(レビ記・17章—26章)になると、「正月の十四日の夕は主の過越の祭である。またその月の十五日は主の種入れぬパンの祭である。」(23章5節、6節前半)として両者が区別され、さらに「七日の間は種入れぬパンを食べなければならない」(23章6節後半)との規定がこれにつづけて記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ことが示唆され、この点「過越といわれている除酵祭」(ルカによる福音書・22章1節)という福音書記者の巧みな表現の理由がうなずける。その他「さて除酵祭の第一日に……過越の食事を」(マタイによる福音書・26章17節)、「除酵祭の第一日、すなわち過越の小羊をほふる日に——」(マルコによる福音書・14章12節)、「さて過越の小羊をほふるべき除酵祭の日がきたので」(ルカによる福音書・22章7節)等々の云いまわしは、いずれも前記の規定が実際に定着して、イエス時代に至っていることを了解せしめるに充分である。ともかく、かくして第一の祭はここに「過越、種入れぬパンの祭」として定着し、ひきつづき第二、第三のそれとして「七週の祭」と「仮庵の祭」のいっそう詳細な規定を、その間に「贖罪日」の条項を挿入しつつ、並列的に記述している(23章4節—43節)。ここにおいて「年に三度の祭」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。

さて、問題は、申命記改革段階以前の王国の祭儀の実情である。「ヨシヤ王の第十八年に、エルサレムで」举行された過越の祭は、さばきづかさイスラエルをさばいた日からこのかた、またイスラエルの王たちとユダの王たちの世にも「絶えて経験しなかつたものであったという記録(列王紀下・23章22節、23節)をそのまま信用すれば、申命記改革以前の王国時代には、過越の祭はなかつたことになる。一方歴代志下・30章の記事によれば、すで

## 王国と祭儀

にヒゼキヤの時代に一ヶ月おくれの過越祭が営まれたという（15節）。もちろんこの場合、歴代志の歴史記者が、エズラ記・6章19節以下の記事に照応させたものと判断して時間的順序を整頓することはできる。逆方向からおさえてゆくと、前述の契約の書は全く過越祭に言及せず、祭儀的十戒もこれを三大祭の枠外に独立規定としておいている。王国時代はおろか、士師時代においてもその影はうすくなってきそうである。が、実際には、過越祭は沙漠起源のものであり、エジプト脱出以来の過越伝承が早くからこれに結びついていた。ギルガルは古い宗教連合アンフィクテリオンの共同聖所であったが、すでに士師時代に過越祭と種入れぬパンの祭はこの聖所において、エジプト脱出とカナン侵入という救済史的伝承を再生する祭儀の一つとして受け入れられていた。それがしだいに弛緩して祭儀の分散が行われ、過越祭は家ごとの祭になっていたが、他方種入れぬパンの祭は、年毎の巡礼祭として地方聖所において維持された、というのが実情のようである。従って申命記改革以前の王国時代においては、これは専ら家の祭儀として、その重要な救済史的意義が家族単位で父から子へと伝えられたと考えられる。この伝承は、とりわけアム・ハーアーレツ（地の民、あるいは国の民）と呼ばれる豪族の一群にあって最も強力に継承され、これが正しく申命記改革の支持力・原動力となって、かくして過越伝承と過越祭の国家的規模とレベルにおける再確認と、回復といういきさつになったものと推測することができる。今や「主が選ばれる場所で」、すなわち申命記改革によってエルサレム神殿に強力に集中されたかたちでの民族的、国家的祭儀としての過越祭が举行され、正に「このような過越祭を行ったことはなかった」と云われる程の盛んな有様となったわけである。強烈な申命記的救済史観がこれを裏づけていたことは云うまでもない。

次に、農業祭としての「刈入れの祭」は、前述のように初穂の祭であるから、いわゆる「申命記のクレドー」（申命記・26章5節—9節）は、この祭を背景として理解することが妥当である。注目すべきは、第一の祭と第三の祭が未だ「種入れぬパンの祭」「取入れの祭」と表示されている段階で、この祭だけはすでに「七週の祭」としてあらわれてくることである。逆に言えば、Dにおいてすでに第一の祭が「過越の祭」となり、第三の祭が「仮庵の祭」となって、これらの祭がそれぞれに救済史的意味づけによる変容をこうむっている段階において、この祭だけがなお依然として同じ名称で登場するのは、格別の意味はないのであろうか。この場合この祭を守る理由は、「かつてエジプトで奴隷であったことを覚え」るためであって、だからこそ「し

もべ、はしため……寄留の他国人と孤児と寡婦と共に」祝われるべきものなのである（申命記・16章11節、12節）。もっともこのモチーフはDにおいては再三くりかえされるものであって、同じ観点から、第一の祭がエジプト脱出の想起を、第三の祭が社会的疎外者への配慮を要請している（14節）の軌を一にするところの申命記的救済史観のあらわれであって格別のことではない。つまりこの段階ではまだ第二、第三の祭の救済史的意義は、第一の祭のそれに吸収されているのであるが、次のHの段階になると、第一の祭のモチーフが消え、第三の祭のそれが前面にあらわれ、第二の祭りは「落ち穂拾い」の規定を伴うことによって（レビ記・23章22節）、Dの段階のそれを再提起するかたちをとっている。元来DとP（H）は同時代のものであるから（捕囚期前後）、この二つの段階を重ね合わせるとすると、つまり第一の祭はエジプト脱出のできごとの、第三の祭は脱出後荒野の試練の追体験と、そこにあらわされた大いなる神の意志と恵みのメモリアムを内容とするものであり、それに対して第二の祭もまた相応の内容をもつはずである。「七週の祭」の名称は、ただ単に過越祭からの経過日数を意味するだけのものであろうか。この名称は正確には「週ヘブライ語でシブウツの祭」である。「週」なるものの創造論的、終末論的意義をとらえてこれを展開したのは周知のようにPであった（創世記・第1章）。ここにおいて、この第二の祭に関するDの救済史的再把握は、Pによって cosmology をも内包するものとして再々把握され、単なる七週目の祭は、文字通り週の祭として、「創造」と「終末」を記念し祈念するものとなった、と理解するのは推論の飛躍であろうか。後に触れる、いわゆる新年祭仮説を採用する場合、一見無性格なこの祭は極めて有力な候補として浮上してくるのである。（この祭りは、後にユダヤ教団においては次第にその重要性を失い、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（ペンテコステ）となったことは興味深いことである。）

第三の祭、取入れの祭りは秋の収穫感謝祭である。第一の祭に関連する収穫が大麦、第二の祭に関連する収穫が小麦、そして最後の収穫がぶどうとオリーブであって、これでその年の全部の収穫が終り、その意味での年毎の感謝祭がこれである。「年々シロに主の祭がある」（士師記・21章19節）章3節に見える年ごとのシロの祭も、この第三の祭と推定されるのは、前者においてはぶどう畑を背景とする娘たちの踊り（士師記・21章20、21節）が、後者においてはぶどう酒に関する話題（サムエル記上・1章14、15節）が関連してくるからである。要するに、少くともシロに中央聖所をもった段階



の、士師時代の最大の祭儀がこれであったと思われる。

当面、われわれの最も関心をもつ王国時代の消息についてみれば、列王記上・八章の、有名なソロモン王のエルサレム神殿献堂式の記事がある。その時期は「エタニムの月、すなわち七月の祭のとき」であった（8章2節、なお歴代志下7章参照）。カナン暦のエタニムは、春分点を起点とするバビロニア暦の第七月、すなわち秋のティシュリの月である。ソロモンがその名によって知られた神殿を奉獻するに当ってこの祭の時期を選んだことは故なくとしない。少くともこのことによってこの祭は、単なる農業祭としてでなく、王国の体制に裏づけられた国家的祭儀として祝われたはずである。後にエゼキエルは、過越祭をその名称によって指定している一方、この祭を単に「七月十五日の祝い日」と呼んで、単に「祭り」と云えばこの祭りを意味したらしい消息を伝えている（エゼキエル書・45章21節、25節）。前記第二の祭りに関して新年祭に言及したが、実はこの秋の収穫祭こそ、最も新年祭を想定するにふさわしい祭と云わねばならない。この場合にも、問題は、D・Hにおいては明瞭に「仮庵祭」として立ちあらわれるこの祭が、それ以前の王国時代、当面のこととしてはソロモンの時代に、果してそのような呼称にふさわしい祭儀の様式とその意味づけを得ていたか、どうかにかかってくる。後に捕囚からの帰還後、最初に行われた民族の大集会も、祭司エズラが七月の一日に律法を携えて広場の会衆の前にあらわれたのを皮切りに、仮庵祭の復活に及んで大団円となる（ネヘミヤ記・8章）。あるいはまた、エズラ・ネヘミヤに先だつゼルバベルの神殿再建の仕業を強力に支援した予言者ゼカリヤは、仮庵祭についてのみ終末論的に言及している（ゼカリヤ書・14祭）。

さてレビ記・23章43節は、「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出したとき、彼らを仮庵に住まわせたことを、あなたがたの代々の子孫に知らせるためである」と云う。仮庵とは、元来ぶどう園の番小屋スコットに由来するものであるらしいのだが（イザヤ書・5章1、2節参照）、この祭においてそれは沙漠の天幕のイメージでとらえられているわけで、過越祭がエジプト脱出の民族的記憶と結びつくのに対し、これは脱出後のツナイの放浪、その苦難と試練の民族的記憶と結びつくものであることは明らかであろう。ところで申命記16章13節以下においては、「仮庵祭」の名前は出てくるが、その内容や意義については甚だ以て明瞭さを欠いており、云わば第一の祭の影におおわれていて、ここに歴史化の跡を見出すことは困難であ

る、とすればわれわれは、この祭の救済史的意味づけの段階を捕囚期に想定せねばならない。ここで先に触れた若干の事例が意味をもって来る。つまり、エゼキエルやゼカリヤがこの祭を重要視していることである。またエズラ・ネヘミヤの集会のことである。すなわち捕囚期のエリートたちは、かつてイスラエル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、現存のイスラエルの上にも期待かつ確信して、それ故にこそかの荒野の苦難を現実にも追体験しつつ、究極的な救済への必然的な準備段階として、これを試練として受けとらしむべく、この祭の救済史的再構成をなしとげたものであろう。

以上、われわれは遂に申命記以前の段階の王国の祭儀についての決め手を発見することはできなかったが、半面幾つか間接的推論の根拠を得たように思う。ただそれらの乏しい材料によって推論を可能にするためには、ここにもどうしても（すでにしばしば言及した）新年祭仮説を導入せざるをえないと考える。元来われわれは、少くともアンフィクチオニー仮説が通用すると同じ程度に新年祭仮説も用いられて然るべきであろうと考えるものである。ただし、この場合それを有効に用いるためには、どうしてももう一つの仮説、ほかならぬわれわれ自身の祭儀発展段階仮説をももちこまねばならない。

われわれは先に序説において（本論集第5号所載拙論参照）、祭儀の発展段階に関する諸家の説を採用しつつ、その何れもが、農業祭即自然祭儀と見なすことを前提としつつ農業祭ないし自然祭儀の直接無媒介的歴史化の過程を想定することにあきたらず、素朴自然祭儀たる農業祭が、いったん高度に宇宙論的自然祭儀にまで再構成された後、その云わば cosmological に logos 化された祭儀が、それを否定媒介することによって強度に救済史的意義を担うところの、いわゆる「歴史化」された祭儀が生み出されるものである、との一種の仮説（そこでは、これは元来宗教学的には常識であると述べたが、必ずしもそうとは云いきれないことをその後の経過の中で反省しているのだが）を述べた。いまこの仮説を王国時代に適用することによって、事態は甚だ明瞭になると思うのである。すなわち、未だロゴス化されない王国以前の自然祭儀と、すでに強度に歴史化され、救済史的意義を付与された申命記以後の祭儀と、この両者の中間に、まさしくわれわれの問題とする「王国の祭儀」は段階づけられているのである。われわれはそこに本格的にロゴス化された宇宙論的自然祭儀を想定するとき、ほとんど必然的に、かの「新年祭」をそこに見出さざるをえないのである。以上は云わば強引に図式的（あるいは

は公式的)に結論づけたのであるが、以下これを別の仕方であらためて裏づけてみたい。

IV

ここで当然問題になってくるのは、いわゆる「ヤハウェ王思想」のことである。「王としてのヤハウェ」については、予言者イザヤがその召命の記事においてはじめて明確なかたちで打ち出してくるのであるが(イザヤ書・6章5節)、数多くの詩篇の中にその例証がみられることは、かのS、モーヴィンケルの詩篇研究以来あまりにもよく知られたことがらである。

王 melek という概念を神に適用することは、古代オリエント全般に固有のことであって、神と人間との間の関係は、これによって最もよく表現されている。神は主であり、服従を要求するがそのかわりに、彼の民に守護と助けを与える。イスラエルにおいて神を王と呼ぶことがいつ頃から始まったかということは、かなりはっきりとしており、その用例は明白に王国の成立以後に現われる。民数記・23章21節、申命記・33章5節、列王記上・22章19節、イザヤ書・6章5節などは、おそらく年代的に最初の例証と思われる。

しかしヤハウェの王国についての思想は、旧約においてはいろいろ異った調子を帯びている。ヤハウェの王国の、過去と未来とを同時に包みこむような、いわば無時間性を強調する語句もある。(出エジプト記・15章18節、サムエル記上・12章12節、詩篇・145篇11節以下、146篇10節)。他の箇所は待望という要素にもっと強調点をおいている(イザヤ書・24:23; 33:22; ゼバニヤ書・3:15; オバデヤ書・21; セカリヤ書・14:16以下)。現実がこの待望の要請を満足しないので、ヤハウェの王国の概念はますます終末論の流れの方へと押しやられていった。そこで人々は将来いつの日にか、ヤハウェが王として現われることを待ち望むようになった。もちろん、尖鋭な終末的予言も、ヤハウェがすでに王であることを決して否定しようとはしていない。これについてのもう一つのグループは、詩篇・47篇93篇、96篇、97篇、99篇等に見出される。このグループの特徴は malak という動詞がヤハウェに関して用いられ、「ヤハウェは王となった」という句を含んでいることである。[もっとも、最近この Yahwe malak の句を、「ヤハウェは王となった」ではなくて、「ヤハウェは王である」と訳すべきである、とする主張

がふえている。] これは即位式の詩であって、ヤハウェが王座につくことを祭儀的にそして劇的に) 祝う祭の最中に朗誦されたものであることは明らかである (Mowinckel)。これらの詩篇は、終末の出来事を告知しているのではなく、祭儀において体験される現在性を示している。

これらのヤハウェの即位式の詩篇 (Thronbesteigungspsalmen) と呼ばれるものの中に、S. Mowinckel: Psalmeustudien II は約40の詩を入れるのであるが、これは明らかに過剰である。但し、詩篇・98篇は「ヤハウェは王となった」という詩句を含まないけれども、思想内容からいってこのグループに属するものと一般に考えられている。Mowinckel がこの祭の意味についても過大評価しすぎているということも、早くから指摘されているところである。彼がここからイスラエルの終末論を導き出すという巧妙なやり方も、彼自身これらの詩篇の年代決定を後の時代に下げることによって破綻を来したと云われている。

ともあれ、この最後のグループだけがヤハウェの王国について真に具体的な見方をしている。そして祭儀生活をする者は、事実上、終末的な王の待望を彼らの信仰と矛盾するものと考えていたと推測される。これに反して最初の二つのグループは、むしろ伝統的な詩的用語法に属するのであって、この方はさしたる摩擦もなしに、来るべきメシヤの信仰と結びつくことができた。この二つの思想圏は元来は相互に独立に成長したものであることは疑いないが、後には融合した。歴代志にはヤハウェのダバデに対するまだ成就されていない約束に強い関心が示されている。すなわち、ダビデの子孫がヤハウェの Malkut (王国) において支配する、というのが、後の歴代志記者の考えたダビデ契約の意味である (歴代志上・17章14節, 28章5節, 29章23節, 歴代志下・9章8節, 13章8節)。

ヤハウェの王国がどこに成立するかということは、これらの多くの言葉もあまりはっきりとはさせていない。多くの讃歌的な叙述では、ヤハウェがイスラエルの王であるのか、それとも世界の王であるのかさえ、はっきりしていない。しかし捕囚前の時代には、ヤハウェをイスラエルの王であるとして、選民に対してヤハウェから与えられる助け、救い、義、愛、喜びなどを現在に、あるいは未来に期待する言葉が圧倒的に多い (民教記・23章21節、エレミヤ記・8章19節、ゼバニヤ書・3章15節、ミカ書・2章12節以下; 4章6節以下——イザヤ書・41章21節, 43章15節, 44章6節)。それに対して捕囚期及び捕囚期後には、ヤハウェの世界王国について語る声が記されて

いる（エレミヤ書・10章7節，10節以下，ゼカリヤ書・14章9節，16節以下；マラキ書・1章14節，節篇・22篇29節，47篇3節，8節）。すなわち，王としてのヤハウェの呼称は，その力，偉大さ，助け，などを強く印象づけるのに用いられていることは確かであるが，しかしこの思想はあまりに一般的で，「王」という特別な概念に深く結びついているわけではなかったので，全く異なる他の表象をこれと結びつけることも敢て行われた。〔ミカ書・5章3節，（第二）イザヤ書・24章23節，ゼカリヤ書・14章9節，16節，オバデヤ書・21章〕。

神王（神の王たること）Kingship of God 概念の起源はイスラエルではなくてカナンと近東にあることは明らかである。神王概念はパレスチナの農耕生活時代に最も鋭敏な局面において秘儀的に体験されたものであろう。それは秋分点においてであり，ヘブライの定住者たちは彼らに固有の歴史における神の体験をそこにおいて得た。本来のイスラエルの救済伝承によれば，エジプトからの救出，沙漠を背景する契約と律法における神の自己顕現，カナン征服は，早くから数多の地方聖所における祭儀伝承のテーマであった。例えばギルガル，シロ，シケム等において。この集会は仮庵祭にその場を占めた。この仮庵祭が秋の新年祭であろうことは前節で触れたとおりである。

Mowinckel は王，創造者，審判者，救済者としてのヤハウェ，あるいは新しい歌，祭儀的行列等に言及する詩篇をも第二次的な即位式の詩篇と見なしている（8篇，15篇，24篇，29篇，33篇，46篇，48篇，50篇，66篇，75篇，81篇，82篇，84篇，87篇，114篇，118篇，132篇，149篇）。またさらに，いわゆる「都もうでの歌」（120篇—134篇）をすべて即位の儀式の行列によって歌われたものとして，この種類に含め，その中の126篇に密接に並行するものとして85篇を加え，さらに65篇，67篇をも加える。かくしてほとんど全詩篇の三分の一に近い数を王の即位式の詩篇として教え上げたモーヴィンケルは，それらの多数の詩篇の背後に，新年毎に祝われるヤハウェの即位の儀式を想定するのであるが，このような想定の根拠は，即位式の詩篇の中に見られる祭儀的要素が，地上の王の即位の儀式と並行していることと，主としてバビロン，エジプトに並行現象がみられることとである。

Mowinckel によれば，イスラエルにおいてヤハウェが王として表象されたのはきわめて古い頃のことであり，イスラエルの民が王国の設立を要求したとき，それは王としてのヤハウェの直接的支配からの離反と見なされた（サムエル記上・12章）。「王なる万軍のヤハウェを見た」（イザヤ書・6章5節）

というイザヤの告白は有名であり、他にもヤハウェを王と呼んだ箇所は少ない。そしてもしヤハウェが王として理解されていたならば、その即位の神話や歴史に表現されたにちがいないし、神話における最も重要な点が、祭儀においてもあらわれるはずである。

即位の詩篇が祭儀に用いられたものとすれば、その場合当然契約の箱の行列を含むヤハウェの即位の儀式が祝われたことが考えられ、このような年毎のヤハウェの即位の儀式の存在を示す証拠として、サムエル記下・6章と列王記上・8章に記されている祭りの並行記事が目される。前者はダビデがエルサレムに契約の箱をかつぎ上った物語りであり、後者はソロモンが新しく建立したエルサレム神殿に契約の箱をかつぎ上った物語りであるが、Mowinckel はこの二つの祭りの記事は、即位の詩篇から推定される祭の情景と全く一致するという。さらに彼は、サムエル記下・6章に対応する歴代志上・16章に、即位式の詩篇の一部（96篇1節—13節）が引用されていることは、サムエル記下・6章の記事が、まさしくヤハウェの即位の儀式であることを示すものとみる。

Mowinckel は、この即位式の祭りに適合するものは、秋の収穫祭・新年祭であったと考え、その理由を次のように列挙する。まづソロモンが契約の箱を神殿にかつぎ上ったのは「エタニムの月、すなわち七月の祭」（列王記上・8章2節）と記されているが、これは新年祭のことである。新年祭は特にヤハウェの祭りの日である、と云われている（ネヘミヤ記・8章10節）。新年祭はラッパを吹き鳴らす祭であるが、ラッパを吹き鳴らすのは即位の儀式に特長的なことである（詩篇・47篇5節81篇4節）。新年祭は伝承によればヤハウェの王国の祭であり、また創造を記念する祭りであり、審判の日でもある。即位式の詩篇のあるものは、伝承においても（詩篇47篇81節）、その本文においても（詩篇81篇3節）新年祭と結合されている。民教記23章21節に「彼らの神、ヤハウェが共にいまし、王をたたえる声がある中に聞える」とあるのは、平行法によってヤハウェをさすものとみられるが、これまたヤハウェの即位の儀式が古くから存在していた証拠である。セカリヤ書・14章16節—19節に、「もろもろの国びとの残った者は皆年々上って来て、王なる万軍のヤハウェを拝み、仮庵の祭りを守るようになる」と云われている。ホセア書・7章5節の「われわれの王の日」も、ヤハウェの即位の日を暗示する（イザヤ書・28章7節以下、アモス書・2章8節）。これらの証拠に基いて Mowinckel は、即位の詩篇をイスラエルの宗教が国民的祭儀

## 王 国 と 祭 儀

宗教であった王国時代に由来するものとみるのである。

Mowinckel はさらにイザヤ書・6章5節とホセア書・7章5節にヤハウェの即位の儀式への言及を見るが、さらにアモス書・5章26節に出てくる「かえってあなた方の王シクテをにない」という句をとりあげ、これはアッシリアの神シクラの行列、すなわち即位の儀式が行われたことを示し（アモスの時代にアッシリアの影響がイスラエルにおよんでいたことになる）、当然ヤハウェの即位の儀式もイスラエルに行われていたものとみる。またバラムの託宣（民教記・23章21節）やサムエル記下・6章の記事は、少なくとも王国時代の初期にさかのぼるのであるから、おそくとも王国初期にはヤハウェの即位の儀式がイスラエルで行われていたにちがいないと考える。ではこの祭りはどのような内容のものであったろうか。詳細は全く分らないが、ただ一つ推測しうることは、元来は最初に敵との戦いがあり、つぎに勝利と即位の儀式がこれにつづくものであったであろうことである。

ここで重要なことは、ヨシュアの宗教改革によって、過越祭が契約更新の祭として重んぜられることになり（列王記下・23章21節）、それまで最も重要な祭であったと思われる秋の収穫祭、新年祭の重要性が減少してしまったことである。申命記記者によって、過越祭が出エジプトと結びつけられると、それまで出エジプトと結びついていた収穫祭は、仮庵祭として荒野の放浪の記念に変えられてしまった（レビ記・23章42節以下）。過越祭が重要性を増すに至ったもう一つの原因は、アッシリヤの北イスラエル占領以来、新年を春に祝うバビロンの暦法が宮廷に影響を及ぼしたためではないかとも考えられる。したがって Mowinckel によれば、ヤハウェの即位の儀式が盛んに行われたのは、王国時代の初期、少なくともヨシヤの宗教改革以前ということになる。

かくして前節におけるわれわれの推論は、おおむね妥当なものと考えてさしつかえないと思われる。

## V

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墓屋の内であった契約の箱を安置するために神殿を建造しようとした。サムエル記下7章4節の記事によれば、この場合はヤハウェ自身の拒絶にあって、ダビデはこれを果さなかったという。後にソロモンが父の

遺志をついで再びこれを計画、この度はヤハウェの嘉納するところとなつて、かの有名なソロモンの神殿を建て、その中に天幕共々契約の箱を安置し、ここにエルサレムの神殿はどこしえにヤハウェの住み家となつたのである。それによつて「年に三度ヤハウェの前に出なければならぬ」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、いっそう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、その地位を保つこととなるのである。

エルサレム神殿の内部構造や、そのぜいをつくした調度品等については、列王記上・8章12, 13節、歴代志下・6章1, 2節に詳しいので、ここではそれを避け、二、三の問題に触れていきたいと思う。

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きわめて自然である。「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方と違い、いわゆる神がそこに顕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る。」神殿が神の住み家であることは、古代東方世界にお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ヤ、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的要素を加味したものであったと云われる。ところで E. Wright は、このような一般的見解に反対して、同じく神殿建築に際してのソロモンの献辞(列王記上・8章12, 13節、歴代志下・6章1, 2節)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「神の箱」のそれと同じく、単なる顕現の場所であることを強調している。この見解は要するに外見にとらわれずに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ライトの神学的確信に基く見解と云えなくもない。然しながら、そこまでは論じなくても、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極めて際だった特質として、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。しかもこの場合、そのような神像——偶像の存在を峻拒しているのが、実に神の箱＝



契約の箱なのである。ここにおいてわれわれは今さらのごとく、モーセ時代に出現したと云われるこの神の箱の意義に深く思い至らざるをえない。他の諸民族が、偶像によらずしては神の存在を確認しえず、それゆえに神そのものが限定されざるをえなかったのに対して、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拠点を「神の座」として示したこと、同時にそれによって彼らの神が、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えた点、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えないであろう。

然しながら、ひとたび神殿の中に安置された神の箱＝契約の箱は、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ぬ（列王記・25章3節—17節）。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。ここにおいてわれわれはふたたび、ソロモンにおける王の性格と、その神殿建築の遺業のうち、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ないだろうか。

ヨシュア王の申命記改革は、その狙いの正当さにもかかわらず、何故失敗に帰したのであるか——この点については先にすでに序説（本論集第5号）の中で闡説したことではあるが、いま敢てここに再説したいと思う。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こと足れりとするのはあまりに単純な見方にすぎるであろう。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、不可避的にそれに逆行する原理をかえて強く打ち出すことになったという点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權威を増大し、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、かえてダビデ契約の理念をも回復強化する効果をもっ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たのは、ただ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ものとは思えないのである。さらにそれよりも、ヨシヤがかってのアンフィクチオニー当時の状態に祭儀を回復し、さらにさかのぼって沙漠起源の過越祭を復興したことは、一面においてはイスラエルにおける祭儀的伝統の集約的な回復ともみられるが、王国を背景としてこれを行うとき、同時に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アンフィクチオニー的ないし沙漠の矛盾はいつそう激化され、さらにまたすでに王国時代を通じて宮廷祭儀がいつそう定式化されてきている以上、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廃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、いつ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づくものであっ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もってこの間の消息を見ぬいていたためのものであったか、あるいはまたメギド出陣——戦死への道を急ぐヨシヤの焦慮のうちにも、ただに政治的戦略的判断を誤ったというだけでない別の要因があったのではなかったであろうか——。

われわれは、ここで必然的にこのてんまつの一分始終を見ていた予言者エレミヤの存在について深甚なる関心を寄せざるをえないし、さらには王国時代全期を通しての予言者の立場とそのかわり方、特にこの場合にはその祭儀とのかかわり方が問題となってくるはずであるし、事実、この点にこそわれわれの最も課題とするところが存するわけであるが、総じて予言者の問題については未だ準備不足であるので、いづれ本格的に「祭儀思想史的——」ないし「契約思想史的——」を論ずるときに、この問題を脈絡にとり入れることとして、今はこれを割愛したい。

(49. 10. 31 宗教改革記念日に)

#### (参 考 文 献)

- I. M. Noth; *Geschichte Israels*. (1959, Göttingen)  
 J. Bright; *A History of Israel*. (1960, London)  
 関根正雄『旧約聖書』(1949, 創文社)『イスラエル宗教文化史』(1952, 岩波書店)  
 秋田稔『聖書の思想』(1968, 瑞書房)

## 王 国 と 祭 儀

- II. H. Frankfort; *Kingship and the Gods*. (1958, Chicago)  
関根正雄『旧約に於ける神の唯一性』(1947, 新教出版社)
- III. H. J. Kraus; *Gottesdienst in Israel*. (1962, München)  
S. Mowinckel (tr. by G.W. Anderson); *He that cometh*. (1959, Oxford)  
H. H. Rowley; *Worship in ancient Israel*. (1967, London)  
S. Hooke; *Myth, Ritual, and Kingship*. (1960, Oxford)  
加納政弘『過越伝承の研究』(1971, 創文社)
- IV. Ivan Engnell; *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. (1967, London)  
S. Mowinckel; *The Psalms in Israel's Worship*. (1962, Oxford)  
S. Hooke; *Myth, Ritual, and Kingship*. (1960, Oxford)  
キッテル新約聖書神学辞典「王, 王国」(田川健三訳, 1965, 教文館)
- V. G. E. Wright; *God who acts*. (1952, London)  
G. E. Wright; *Biblical Archaeology*. (1957, Philadelphia-London)

## Kingdom and Rival

Yasuoki YAMASAKI

- I. From tribal confederacy (amphyctiony) to dynastic state. The Deuteronomic Restoration and the theological problem of the monarchy.
- II. Kingship in the ancient Near East, and Kingship of Israel.
- III. Rival of the Israelite Kingdom.
- IV. The problem of 'Yahweh malak' and the New Year Festival.
- V. The theological problem of the Deuteronomic Restoration and the dilemma of Josiah.

### Studies on the Required Physical Education Courses in College Education (Part 1) — The Present Situation of Physical Education at Hokusei Gakuen College —

Kiyotaka SADO

In order to do this research, two groups of our college students served as volunteers who were healthy male and female students. One group consisted of 16 students (Male 8, Female 8) who belonged to athletic clubs and the other consisted of 14 non-athletic students' (Male 7, Female 7). We gave a certain amount of physical overload to each of the groups and made a comparison of the change in the heart rate between the two groups.

The results indicated that the students who belonged to athletic clubs recovered normal heart rate much earlier than the non-athletic students who lacked endurance, suggesting to us that we should improve the regular physical education in the curriculum of our college.