



Title	政治と宗教（2）：ナチズムとパレスチナ問題におけるユダヤ人問題
Author(s)	巢山, 靖司
Citation	大阪外国語大学論集. 1990, 2, p. 137-161
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79483
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

政治と宗教(2)

—— ナチズムとパレスチナ問題におけるユダヤ人問題 ——

巢山靖司

4. 反バール信仰と祭司、知識層、預言者

前節において分析したように、王制時代においては中央集権的官僚国家が形成され、これを支える階級が都市支配階層であり、軍事組織と官僚組織の中心部、ならびに神殿が都市に建設されたことにより、都市支配階級が同時に国家の支配階級となっていた。都市支配階級は、王ならびに王の氏族の長、異氏族であるが王に服従する氏族の長、それから軍組織の中心部を握ることになったギッボリウムよりなり立っていた。サウル王の時代のように、ヤハウエ的宗教を王制に基づく政治の上に措定しようと努力した時代もあったが、王制時代においては一般に支配階級は、北方のバール信仰に対して妥協的傾向を示しつつあった。これに対して非軍事化によって従来の社会的地位より下落することを余儀なくされた農民と小家畜飼育者を中心とした遊牧民は、預言者によって伝えられるヤハウエの神の言葉を受け入れる社会的階層となっていた。ただユダヤ教の形成、成立に当って重要な役割を担ったものは、預言者は言うまでもないが、レビびとと文学的な教養のある知識層であった。かれらは北方のバール信仰やこれより派生してくる諸々の思想的傾向と闘争したのである。ユダヤ教の形成、成立を問題にするに当って、北方の偶像崇拜的なバール信仰との闘争を問題にすることはきわめて重要であるゆえ、この問題との関連でレビびと祭司、教養的知識層、預言者をとり上げて分析したい。

(1) レビびとと祭司。

まず、レビびとと祭司を分析したい。レビびとはヤコブの子レビの子孫であり、伝統的に祭司の一族であったことは「出エジプト記」第32章26節から29節・「申命記」第18章1節によって判明している。かれらは、農耕的バール信仰と砂漠的ヤハウエ信仰の対立という本稿の主要テーマからするならば、南方に出生の起源をもち、砂漠の草原地、カデンやセイルの沃地がその発祥地と考えられている。このことは、レビびとがバール信仰に正面切って対立するヤハウエ信仰の中心的な担い手であった小家畜飼育者の出身であることを、うかがわせるものである。そしてある古い伝説にしたがうならば、レビびとはモーセの個人的従者であって、モーセが敵と闘うに当ってレビびとは常にモーセの警護にあたっていたということである。このようにしてモーセに従う

過程ないしこれに続く過程において、レビびとの氏族全体ないし一部が、ヤハウエ供儀とヤハウエ神託に従事することになって、そうした職を修行し世襲カリスマ的身分を形成したと考えられる⁽¹⁾。王制時代においては小家畜飼育者が非軍事化され、支配の氏族に対して寄留民＝ゲリームの地位におとされたが、レビびとも小家畜飼育者であったということも関係し典型的なゲリームとなり、そうした地位が法的にも固定化されることになった。王制以前の段階においては、氏族ないし民族が神に問う儀式は簡単なおみくじによる「くじ神託」という形をとっていたが、中央集権官僚国家が発展したときには、「くじ神託」の二者択一的な答えでは王は満足できなくなり、王はレビびとにより複雑でかつ合理的な答を要求するようになった。レビびとは、律法＝トーラーに基いたより合理的な回答を示し、レビびとは祭司として律法＝トーラーの教師となっていた。かれらは、王の要求によって神託の祭儀をとりおこなうだけでなく、一般民衆の質問に対して律法に基づけられた解答を示し大衆の「魂をみとる者」Seelsorgerとして活躍した。こうした律法に基づけられた活動は、王国形成と共に権威を失墜した古いネビイームや戦争予言者たちの狂躁道的方法⁽²⁾と比較するならば、相対的に前向きの合理性を示していたことは否定できない。しかしこうしたレビびとも、結局はゲリーム＝寄留民の地位をあたえられたにすぎず、王制中期から末期にかけてエルサレムの神殿の祭司になったのにもかかわらず、祭司の重要な地位はエルサレムの名門一族で王の庇護をうけたザドク tsadoq 族に握られる状態であった。バビロン捕囚期においてはレビびとたちは、供儀権までザドクに奪われて、ついに二流祭司に転落し、レビびとと祭司は賦役義務のある神殿奴隸におとされ、神殿の使用人、門番、祭司助手にされてしまった。祭司の中心はザドクによってほぼ独占的に掌握されることになった。祭司は犠牲の牡羊を神に捧げ、のちには贖罪的になり、これによって神は人との仲介的な役割をうけもっていたが、祭司の仲介的役割がしだいに儀式化していったのに対して、預言者たちは儀式化に反対を示し罪意識の内面化を主張した。しかしともあれ、ここではレビびとたちが南方の小家畜飼育者より派生し、イスラエルのなかにあってもゲリーム＝寄留者であり、こうした出生とその後の経緯によって北方の農耕的バール信仰に対して批判的立場に立ちえたという事実の確認の方がさし当っては重要であろう。なぜならば、ユダヤ教の成立に当って反バール信仰の立場は決定的に重要であったからである。以下、レビびとたちが祭司としてヤハウエ以外の信仰に対して如何なる姿勢を示したかを問題にしてみたい。

初期イスラエルにおいては、社会組織が血縁性的氏族であったことからして血縁性と結合した信仰が生まれてきた。インドや中国において行われた祖先崇拜、エジプトで行われた死者の霊の礼拝がそれであった。イスラエルにおいてもこれらが起ってきた。しかしこうした祖先崇拜や死者礼拝は、イスラエルにおいては発展しなかった。発展しなかった背後には、ヤハウエ主義に基づく祭司やレビびと律法教師のそれらの信仰に対する闘争が存在していた。ヤハウエ主義に基づく信仰は、元をただすならば岩場の砂漠⁽³⁾を生活の場にしていた半遊牧民の小家畜飼育者のものであり、それゆえ儀礼、習慣、礼拝儀式はきわめて単純でありかつ素朴であった。それゆえこう

した信仰は、土地と結合した土的祭儀をもつ祖先崇拜や死者礼拝とはあい入れなかったのである。一般的に祖先崇拜や死者礼拝は、血縁的な氏族制と関係していたので、こうした信仰が発展すればその儀礼を取り行う祭司としての氏族長の地位が強化され、そのことにより逆に血縁的な民族的祭儀が拡大され、以って民族的支配が確固不動のものになりかねない状況が存在していた。このことは意外に重要な意味をもっている。もし血縁的氏族の紐帯が祖先崇拜や死者礼拝を通じ強化され、そのことにより逆にそうした儀礼や祭儀が不動のものとして支配するような事態が生じたならば、客人的なパリア民族としてのイスラエルは強化された血縁的氏族の支配を強く受け、インドにおけるカースト的制度に組み込まれる可能性をもっていたからである。レビびとがヤハウエ主義に立脚して祖先崇拜、死者礼拝に反対したことは、血縁的氏族の発展をはばみ、以ってカースト形成とそれへの自己の組み入れを阻止したといえよう⁽⁴⁾。

次に無神像の問題をレビびとと祭司との関係でとり上げよう。イスラエルの民が定着し農耕を営むようになり、さらに王制時代に入ると、そうした経済的、社会的変化にともなった土的生産の神、地域団体の神、機能神としてのバールと一定程度妥協的にならざるをえないようになった。外部の者からはヤハウエとバールは混合して同一視されるような状況が生れた。この状況はヤハウエ主義からするならば好ましいことではなかった。それゆえ、レビびとと祭司は、ヤハウエ信仰の祭儀の中心は無神像礼拝であるとして、バールの偶像礼拝を否定してヤハウエ信仰の純粹性の保持を主張した。すでに説明したように、農耕世界は永続的でそれゆえ視覚によって確認されたものは次の日も次の年も同じように確認されたが、砂漠の気象は変化が激しく同じ風景を再度視覚的に確認できなかったがゆえに、遊牧的小家畜飼育者は聴覚に頼る認識を示し、像といった視覚に頼った神を否定した。レビびとはこうした無神像礼拝を祭儀的にはヤハウエの「契約の箱」＝「ヤハウエの箱」という形に結実させ、偶像礼拝を否定した。レビびとのこうした偶像礼拝の否定は、かれらが砂漠の小家畜飼育者の出身で農耕とは余り縁がなかった点から来ていると考えられる⁽⁵⁾。

犠牲と讀罪の問題に移りたい。イスラエルが沃地に入る以前、モーゼ時代の宗教において沃地的な祭儀が存在しなかったことは当然であったが、モーゼの宗教に祭儀が存在しなかったということではない。例のよく知られた過ぎ越しの祭や「レビ記」第16章に記された犠牲は、犠牲という形での祭儀が砂漠的な祭儀として存在していたことを物語っている。そしてこうした祭儀が、神との契約を前提にした祭儀的な律法として存在していたことに注目せねばならない。そして祭儀的律法は契約団体全体として遵守せねばならなかった。しかし階級分裂が余り進行せず大衆の間に平等が存在していたときにはそれ程問題にはならなかったが、階級分裂が発展し、とくに王制がしかれエルサレムに神殿が建設されると差し出す犠牲の量が不平等になり、一定量以上の犠牲の提供に対して特別の功德を認めるように変っていった。このとは犠牲の提供という律法が、契約を離れて一人歩きする傾向を意味すると同時に、バール信仰への傾斜を示していた。というのは「バール」という言葉からして奴隸に対する「主人」を意味し、宗教的意味あいよりも政治

的、利害的關係を示し、それゆえバール信仰は功績主義であり、供物の量に応じて沃地が生産する財をバール神がお返しするというものであったからである。

しかし王制時代の末にいたると政治情勢が深刻化して行くにしたがい、供物犠牲の精神、意義も変っていった。民衆のなかから何故イスラエルの政治的運命はこのように悲境におちて行くのか、といった問いが生れてきた。この問いに対してイスラエルの民が神との契約を破ったからであるという答えが生れ、神の怒りという問題が生じてきた。こうしたなかで犠牲の意味が再認識され、罪を贖うにあたっての一手段としての犠牲といった考えが生れ、神との契約をはたすことの倫理的、内面的な側面が強調された。この仕事を担ったのが祭司、とくにレビびと祭司であった。しかし供物犠牲に関するバールの功績主義を正面切って鋭く批判したものは、のちに問題にする預言者であり、預言者は全体的には祭儀そのものに反対の傾向にあった。しかし供物犠牲に関するバールの傾向に祭儀の世界で批判をあたえたレビびと祭司の役割は、重要な意味をもっていた⁽⁶⁾。

北王国の滅亡後、エルサレムの祭司たちによって提起された氏族の聖餐の排除、換言するならば氏族会食の宗教的意味の世俗化は、バール礼拝の拒否という点からして重要な意味をもっていた。北方において聖餐は神の前で食事をする事で神との交り＝コイノニアを意味し、礼拝の一樣式であった。これはバール礼拝と結合した北部の農耕文化に根ざした礼拝様式であった。したがって、北方の農耕祭儀におけるアルコール的、性的狂躁の要素が聖餐にとり入れられていた。そしてこうした要素はフェニキアあるいはカナンのバール祭儀に由来する北方イスラエルの現象としての集団的恍惚状態やアルコール的、性的魔術や非合理性と密接な関係をもっていた。南のエルサレムにおける礼拝様式は、北方のような sacramental な神との交りをもつことはなく、犠牲の獣を引き裂いてその間を通過するといった簡素なもので、北方のアルコール的、性的恍惚状態からするならば、合理的で冷静なものであった。したがって、レビびと祭司を中心に北方的な氏族の聖餐を世俗化して、宗教的には排除したことは、反バール信仰という視点からするならばきわめて重要な意味をもっていたといえよう⁽⁷⁾。

(2) 教養的知識層

王制時代においては、メソポタミヤ、フェニキア、エジプトなどの当時における文化の中心地における文明・文化を批判的⁽⁸⁾に摂取することによって、独特な文化を形成した知識層が生れ発展した。かれらは文化といっても文学活動が中心で、ときには王権をも批判した。かれらの出身は多くの場合、王制下において防衛能力に優れ、政治的にも大きな影響力をもつ高貴な氏族であり、かれらは一般に古典的なヤハウエ主義的預言者の庇護にあたっていた。しかしかれらは、高貴な有力氏族の出身であっても宗教的には平信徒の社会層に所属していた。したがってかれらは平信徒知識層ともいえる存在であった。この点は重要な意味をもった。一般大衆がヤハウエ主義を受容するに当り、一般大衆は自分たちと隔絶した世界に生活する人々が説く理屈よりも、自分

たちと同じ生活をしている知識層の説く話の方が受容しやすかったからである。またこうした知識層は一般大衆に属していたがゆえに、王制下において非軍事化の波によって自己の社会的身分を零落せざるをえなかった一般大衆の苦悩を、十分にわが身を重ね合せて理解していたのである。

知識層が残した文献は二つあり、一方を「ヤハウィスト」jahwistische 他方を「エロヒスト」elohistische といっている。これらの文献は、王国が没落期に入り苦難の神議論が生れてくる時代のものでなく、王国の形成と共に一般大衆の非軍事化が進行し階級分裂が生れつつある時代のものである。二者共に、全体的に見るならば、イスラエル民族の成立、12部族の祖先、モーゼなどの過去の歴史的事実を民族の栄光に引きつけて描いている。そして二者は共に、ヤハウエの神を現世の人間の運命に関する「人格神」として握えている所に特徴が見られる。しかし詳細に分析するならば、若干の相異が確認される。ヤハウィストがヤハウエの神を強度に擬人化してヤハウエを一般の人間に強く引きつけて理解しているのに対して、エロヒストはヤハウエを天使を以って表現される天の神として把握していた。エロヒストはこの把握において「栄光」、「顔」、「言」、「霊」などといった非人格的要素を使ってヤハウエを理解していた。そして重要な点は、こうした非人間的要素・要因は、内面的には、北方の農耕のイスラエルの霊の体験に基づく例の狂躁的恍惚状態と何らかの関係をもっていた、ということであった。しかしのちに擬人化した神概念より、超越性、尊厳性ゆえに神の決断の一回性と絶対性を主張したエロヒストも、レビびとのトーラーの影響により神概念の修正に入り、擬人的な理解できる神、人間の行為や悔い改めに応ずる神を提起することになる。そして神義論において対立は存在したものの、二者は共に「神は正しき応報の神である」という神概念より出発し「ヤハウエは犠牲を好まず、悔い改める態度を求める」として、神との契約に対する無条件従順による信仰を提唱した⁽⁹⁾。

イスラエルの民の信仰において特徴的なことは、アジアの宗教と異って、魔術、呪術を欠いていたことであった。魔術や呪術の排除に当って重要な役割を演じたのは、主としてレビびととトーラー教師であったが、魔術、呪術の欠如を前提にした信仰体系の形成に当って重要な役割の一端を担ったものに知識層があった。魔術、呪術に対応するイスラエルの宗教のキイ・ワードは「奇蹟」であった。魔術、呪術の欠如と奇蹟の存在は、歴史的事実、運命、摂理の原因に対するいっさいの疑問を摂理信仰の道へと導くことになる。知識層の神の特徴は、魔術、呪術とは関係のない合理的な歴史の神であり、政治・軍事の神であり、同時に政治・軍事によって左右される一般大衆の神であったという点にある。ヤハウエが、こうした政治・軍事の神で、それゆえ一般大衆の神であったということは、それを信仰する一般大衆を世俗内的倫理の方向に導くことを示していた⁽¹⁰⁾。こおした点は、レビびとと祭司ないしレビびととトーラーの活動とあいまって、申命記律法におけるイスラエル平民大衆の日常倫理の組織的合理化へと関係していった。

平信徒知識人のはたした歴史的役割は、北方的呪術信仰に対する批判にあるが、批判の徹底化とその上での独自のユダヤ教の形成は預言者による所が大きい。その預言者の活動の準備をなしたのが、この知識層であり、この点からするならば「神と終末論」に関する問題が重要であろう。

当時ソメポタミヤ、フェニキア、エジプトにおいて多種多様の神話が存在していた。知識層はこれらをイスラエルに紹介したが、その場合神話は単なる物語りではなく著るしく「倫理化」されたものとして紹介された。一例はバビロンから輸入されたノアの洪水の話であるが、洪水の原因を「人間一般の悪」に求めていた。したがって、天地創造についても、楽園の物語、墮罪物語いづれにしても、知識層によって紹介されたものは周辺文化地域のそれとは異なり、倫理的傾向が色濃く認められる。終末観についても倫理化が確認される。農民の終末観は平和主義的であり、戦士のそれは民衆的であったがいづれの終末観も救済とのかかわりでヤハウェとの契約が問題にされ、その延長線上に日常化された倫理が要求された。こうした傾向は明らかに南方的「ビューリタンの」禁慾主義の流れにあるもので、この上に預言者の終りの日における「残りの者」の思想が開花する。「残りの者」は、倫理的、道徳的にいって神によって残ることを認められたものということである。この「残りの者」の思想の上に予言の重圧が加わって特殊イスラエルの、それゆえ選民的な「待望の民」という考えが生れてくる⁽¹¹⁾。以上の如く、教養的知識層は、預言者の活躍の場を準備したのである。

(3) 預言者

関根正雄氏は、イスラエルの宗教は「預言者の宗教である。そして預言者の宗教は常にイスラエルの宗教史に於いて最も重要な問題であるにとどまらず、世界の精神史に於て最も注目すべき現象に属する。イスラエルの宗教は預言者に於て世界の精神史の何処にも見出し難い底知れぬ深さと比になき壮大さに達する。然しそうであればあるだけ預言者の問題は多く複雑な問題を含み、預言者の宗教を如何に把握するかについては多くの困難を予想しなければならない」⁽¹²⁾と述べている。イスラエルの宗教一般に関し預言者が如何に重要な役割を担っていたか、理解されよう。

また、インドー・エプスタインは「ユダヤ教がそのおかげで生き続け活動することができた信仰は、トーラー（律法）と預言者にもとづくものである。……彼らの明晰な洞察力の結果として預言者は、いわば世代の良心となった。彼らは民を非難し、相談に乗り、導いた。そして道徳的、政治的、社会的、民族的、個人的行為というすべての問題に介入することを自分たちの義務と心得たのである」⁽¹³⁾と述べている。ユダヤ教を考えるに当たり、預言者に関する諸問題が如何に重要か理解されよう。

預言者の起源については宗教史において、多くの議論が展開されてきたが、必ずしも明確ではない。しかし、T・J・ミークの考えには傾聴に値する部分があるように思われる。ミークは預言の発生を祭儀に関連させて考えている。かれによれば祭司と預言者は同じ起源をもつという。古イスラエルの祭司はシャーマン的であり神託の授与を主たる仕事としていたが、祭儀が発展し複雑になるにしたがい祭司の仕事はしだいに訓練と教育によって習得されるものとされ、やがては世襲化されるにいたった。しかし祭司の仕事には訓練や教育になじまず世襲化されえないもの

もあった。神とシャーマンの交りをもつといった仕事は、特別の祭司によるエクスタティックな経験によるものであり、これは訓練、教育にはなじまず、まして世襲化されるわけにはいかなかった。かくして日常的な祭儀をとりおこなう世襲的祭司と、神とシャーマンの交りをもつ祭司が分離したという。そして言うまでもなく後者が、預言者として独立の地位を得るにいたった⁽¹⁴⁾、ということである。

ミークのこうした預言者についての起源論にも示されているように、預言者はいづれにせよエクスタティックな体験を通じて神と交るという資質をもっている。シーグフリードは次のように言っている。「彼らはのちのキリストに見られるように、まさに靈感をうけ、神の名の下に語り、荒野時代からの本源的禁慾主義の伝統の下にその神の純粋な宗教を代表している。彼らを魔術師や魔法使と区別することはかならずしも容易ではない」⁽¹⁵⁾と。ここで注目しておかなければならないことは、シーグフリードが預言者を「魔術師や魔法使」と区別することはむづかしい、と述べていることである。これは預言者がある種のエクスタティックな体験を示していることを意味している。しかし今まで私がおこなってきた行論においては、エクスタシズム＝恍惚状態へのめり込みは北方的パル信仰の系譜にあり、ヤハウエ主義者の反対の対象であったはずであるのに、預言者がなぜエクスタティックな体験をするのか、という問題が生れてくる。

先に云々した如く預言者の神との交りがある種のエクスタシー状況を伴うことは否定できない。しかし預言者のエクスタシーは、一般に言われているエクスタシーと異っている。エクスタシーとは、人が神と合一化したと感じた時には我を忘れた錯乱状態に陥り、いわゆる神にとりつかれたといわれる状態を意味する。人はこの状態のなかで救済を感じるのである。預言者にとって、ヤハウエの神は人より隔絶された人格神であり、それゆえ人と神との距離はいつも明確に保たれていた。預言者にとって神の言葉は、畏るべき神と人格的対立を想定するものであり、預言者自身が神と合一化するという状況は考えも及ばぬことである。したがって神と預言者の魂とが神秘的に一致する所謂 *unio mistica* を意味する神秘主義とはまったく異なっているといえよう。むしろ逆で、預言者は神の前に立ち畏れおののき、神より伝えられ言葉に対して我が身をふるわせつつ一言でも聞きのがすまいと緊張を極限化させたのである。このように考えると、預言者について看取されるエクスタシー状況とは、神との合一における錯乱状況ではなく、畏れおののく神の言葉を前にした緊張の極限的状況を指し示しているといえよう。このことを証明するに当り次のような説明は有効であろう。預言者は、元来神の言葉を預り神を信じているものに伝達する役割を担っているのであるが、神の言葉を「あづかる」＝「預かる」過程においては神の前に立った緊張からして自己を忘脚する状態に陥ったとしても、神の言葉を信者に伝達する過程では預言者は冷静な状態にたちかえっている、のである。つまり預言者は、神の言葉を伝えなければならないがゆえに、第一過程で緊張の余りエクスタシー状況に陥るのであり、神との精神的、霊的合一そのものに救済を認めるエクスタシーとは根本的に異なっているのである⁽¹⁶⁾。

預言者、とくに記述預言者におけるエクスタシーの特異性は、預言の内容とも密接に関係して

いた。ヤハウエの神の声を聞いて神を認識した預言者は、古きイスラエルの神とヤハウエの神の「契約」を常に忘れず覚えており、神の怒りを絶えず恐れていた。預言者は「契約」が履行されているか否かを確かめつつ極度の緊張のなかで神の声を聞いたのである。預言者は必ずしも一般平信徒より現われたわけではなかったが、王制の下で富裕階層が横暴になり、賭博が横行し、物質的な豪華さのみがもてはやされ、救済が提供される犠牲の量ではかれ、社会正義が著しく後退している状況を十分知っていた。預言者にとってこうした状況は、律法の実行、遵守を約束した神との「契約」が果されていないことを意味していた。預言者は、こうした状態を心に十分認識させた上で神の声を聞いたがゆえに、民衆に伝える預言は暗いもので前途を幸いに満ちたものとして描くことはできなかった。「禍いの預言」Unheilsprophetieである。レビとトーアが明瞭にもたらしたヤハウエの倫理的掟を履行していないことが、神との契約に対する背反の罪と考えられ、ヤハウエの怒り＝禍をもたらすのだという思想である。この預言者による「禍いの預言」が、倫理的に特徴づけられているというところにある種の合理性を確認しなければならないであろう⁽¹⁷⁾。

「禍いの予言」は、神との契約に違反しているイスラエルの民の状況を批判する意味を持っていたのであるが、同時にイスラエルの民に属する個人の問題としてでなくイスラエル民族が神との契約に反している、としてナショナリズムを呼びおこすものであった。『イスラエルの人々よ、主があなたに向かって言われたこと、わたしがエジプトの地から導き上った全家に向って行った言葉をきけ。「地のもろもろのやからのうちで、わたしはただ、あなただけを知った。それゆえ、わたしはあなたがたのもろもろの罪のため、あなたがたを罰する。』(「アモス書」第3章1－3節)は、一例である。この部分は、イスラエルは選ばれた民ゆえに繁栄していると考えのではなく、選ばれた神の民ゆえ契約に違反したならば神は罰を下すとして、エジプトで奴隷状態であったイスラエル民族を救出したという選びの実体を覚えよ、と訴えているのである。アモスより後のミカと同時代のイザヤも厳しい認識を示していた。

「禍いの予言」は、一般的にいう王制時代において政治的、経済的に事が比較的順調に進み、支配者階級ならびに被支配者階級共々ある種の幸福感をもっていたとき登場した。幸福の太陽がさんざんと輝いていたとき、アモスをはじめとした預言者が、幸福の太陽の裏にある神との契約不履行を意識し、それを「禍いの予言」として世に問うたのであるが、ここにこそ預言者の預言者としての真価が存在したといえるのである。しかし、イスラエルの民は、王を中心とした支配層を含めて預言者の伝える神の言葉に対してきわめて冷淡な態度を示した。かれらからしたならば、貿易を中心に経済は発展し、王制は賦役制度と中央集権的な官僚と強固な軍隊によってまもられ、「契約の箱」を中心に神殿が建設されているときに、「禍いの予言」は感覚的に受け入れられるものではなかったのである。預言者は、笛吹けども民踊らずといった状況の下に立たされ、孤独になり、神の言葉を求めて荒野へ、砂漠へと孤立した道を進むことになった。預言者は「個人的カリスマ」の主体として「使命預言」者となっていった。預言者はヤハウエとの契約を思い

起すように民に訴えると共に律法の遵守を主張し、この観点から道徳的、倫理的頹廃を糾弾した。と同時に預言者の予言に耳を傾けず日常的な祭儀に埋没している祭司とその祭儀的宗教にも批判は向けられた⁽¹⁸⁾。

幸福な時代における「禍いの予言」は、南北王朝の政治的衰退と外国勢力による侵略、都市国家エルサレムの崩壊の危機を前にして、180度の転換をとげ、「慰めの予言」、「救済の予言」に変っていった。ところで、「慰めの予言」、「救済の予言」とはどのようなものであったであろうか。「イザヤ書」第1章16節以下において次の如く記されている。「あなたがたは身を洗って清くなり、わたしの目の前からあなたがたの悪い行為を除き、悪を行うことを止め、善を行うことをならい、公平を求め、しえたげる者を戒め、みなしごを正しく守り、寡婦の訴えを弁護せよ。主は言われる。さあわれわれはたがいに論じよう。たといあなたがたの罪は緋のようであっても、雪のように白くなるのだ。紅のように赤くとも羊のようになるのだ」⁽¹⁹⁾。ここに示されているものは「慰めの予言」の典型とも考えられるが、その思想は悪行を止め、公平を求め、弱き者を守ったならば、罪は許される、というもので、倫理的な改心が中心となっている。

ところで表面的には明らかに対立している「禍いの予言」が、どのような倫理によって「慰めの予言」に移行できたか、という問題が残されている。これを考えるに当って次のような諸点が重要となる。第一は、両者は、明らかに対立しているのであるが共通してその底流には、ヤハウェとの契約とこれの履行の具体的行為としての律法の尊重という問題があったことである。預言者はヤハウェの神と人格的に体面したとき、この問題があったゆえに神を恐れおののいたのである。「慰いの予言」＝「救いの予言」には、倫理的な律法の遵守が行なわれるならばという仮定が存在していたのである。この律法＝トーラーに関してはレビびとの功績を忘れるわけにはいかない。第二は、契約の神ヤハウェは元来自然異変の神であるという伝統的な神概念が存在していた、ということである。ヤハウェの神は、新しい変化の結果生まれた状態に対応する神であるということである。と同時にヤハウェは紅海の水を分け道を造ってイスラエルの民を救ったように、奇蹟－自然異変の一の神であったということである。第三は教養的知識人層によって把握されたことであったが、ヤハウェの神は歴史の神である、ということである。つまりイスラエルの歴史を考えてみると、神がこの民に約束したことが就成するという形で歴史が進行してきたということである⁽²⁰⁾。

筆者はいままで「禍いの予言」より「救済の予言」へと移行という問題を論じてきたが、現実には「禍いの予言」が消滅し、「救済の予言」のみが残るということではなく、次第に「救済の予言」に比重がかかりつつ、「禍い預言」の比重が薄くなる過程が進行した。このことは先に指摘した如く、両者において共通した前提は神との契約の想起とそのための律法の遵守であった、ということを示していた。したがって、現実には禍より救済への移行と並んで罪あるものに対しては災禍が、「残れる」ものに対しては救済がという二つの典型的過程が同時に進行したと考えられる。そして「救済の予言」が生れて来たときは、幸福な時代が過去のものとなり王朝自体が危

機に立ち、社会的にも混乱状況が生じてきたときゆえ、神との契約を想起し以って律法を尊重することがきわめて大きい迫真性をもった問題として浮上してきたといえる。そして注目すべきことは、契約と律法と同時に「救済の予言」との関連である種のユートピア性も生れてきた、ということである。預言者のもっている終末論的未来観においては、この迫真性とユートピア性がたえず確認された。

さて、預言者の終末論について論ずる段階に到達した。終末論は、単なる未来観ではない。終末論とは、現在人間の生活の延長線上にある未来がどのようなものになるかといったものではなく、歴史の断絶を意味する⁽²¹⁾。人間が現在の生活の延長線上に描く表象を、神の側から一度烈しく否定され、拒否されたところに終末の問題が生れる。終末論が神による人間の歴史の断絶であるが、その断絶をなお現世的な政治と関係させて把握した場合には、未来に望まれる理想の王としてメシア⁽²²⁾という概念が生れる。それゆえ、メシアは終末論と密接に関係するが、それは政治的色彩が濃いものである。預言者は、イザヤの如く終末論をメシアと関係付けて論ずるものもいたが、王朝崩壊の危機、社会的混乱、道徳的頹廃といった状況を前にして、契約の想起、律法の遵守にさししまった迫真性を痛く感ずるようになる。預言者は、神による歴史の断絶と新たな再編成、つまり終末の問題を語らざるを得ぬ状態に陥る。そして「禍の予言」からの契約の想起と律法の尊重の徹底化（実践倫理の強化）によって、「救済の予言」の現実化を考えるがゆえに、現世的実践倫理が拡大すると共に逆説的ではあるが救われるという点で、ユートピア的現世無関心が進行する。しかし、この場合、律法遵守の徹底化といっても、それは現実の社会、政治、経済を変革してゆく運動へ連係してゆく可能性は少ない。なぜならば、律法の多くの部分は神ヤハウェとの契約の関連で生ずるものであるがゆえに、安息日の遵守、過ぎ越しの祭の実施、偶像礼拝の禁止、などといった祭儀的ともいえるものが多いからである。それゆえ現実の政治への視点は希薄になり預言者は、「此岸的革命」＝終末論への傾斜が強くなる。そして王朝の危機がより深くなり、やがては崩壊し、イスラエルの民のバビロン捕囚という事態に立たると⁽²³⁾、預言は契約と律法の尊重の迫真性が拡大することによって、終末論的性格をより濃厚にして行く。その終末論もメシア的性格はしだいに陰をひそめ自然の一回性をもった奇蹟的な救いの神の審判という性格が拡大する。預言者は、それにそなえた契約の想起と律法の遵守を民衆に語り、神に対して極度の「謙遜と従順」を要求する。かくして、現世的政治改革への視点ははるか遠く後退し、「残りのもの」による教団形成が問題となる。それは終末的にイスラエル民族が崩壊し過去のものとなり、「残りのもの」としての「ユダヤ人」からなる捕囚団体と結合する。

本章においては、ユダヤ教の成立を条件付ける北方のバール信仰に対する戦いの問題を祭司、知識層、預言者の活動を通じて分析した。この北方の農耕的バール信仰への闘争の分析こそ、ユダヤ教の特徴を明確にする前提であったのである。三つの社会層は互に相対的には部分的に対立をもちつつも総体としては相互依存的に北方的、農耕的バール信仰に反対し、自分たちの信仰を明確にしていたのである。こうした点を前提にバビロニア捕囚期において、ユダヤ民族はユダ

ヤ教の形成に進むのである。

註

- (1) 世襲カリスマにいたる過程については、ヴェーバーも必ずしも明確にっていない。「われわれは次の二つの想定のうちいずれかを選ばなければならない。政治的災害によってか経済的变化によって分散せしめられた一つの部族レビの成員のその全部か一部かヤハウエ供儀とヤハウエ神託の育成に従事し、そしてヤハウエ祭司となったと考えるべきか。それとも逆に、最初は個人的訓練にもとづき、やがて世襲カリスマ的の職業的身分になって異部族間にひろまっていた“レビびと”というのが、かつて南方にあって、そのなかから、その間に儀礼的訓練や伝統が消滅しまったところの平信徒氏族が発生してきて、これが、一つの“部族”としてみなされるようになったのか、それとも現実に一部族を形成してシメオンと結合したのちに、この部族と同様没落してしまったということなのか」といっている。Max Weber, *Das antike Judentum*, (Gesammelte Aufsätze zur Religion Soziologie, III. J. C. B. Mohr, Tübingen 1966) S. 183. 内田芳明訳『古代ユダヤ教Ⅰ』1962年、みすず書房 274ページ。2説のうち、まず共同体の存在を前提に考える第一番目の考え方が妥当と考えられる。第二番目の考え方は、個人の存在より出発しているが、こうしたことは歴史的にいて余りないように思われる。
- (2) イスラエルの士師時代の解放戦争の時期には、契約戦争神ヤハウエを仰ぐ宗教連合の高揚期であり、この時代に「ナービー団」と称された職業的予言集団が存在し、これに所属するものが「ネビーーム」Nebijimであり、かれらは、ナージュールびとの主として北方の農業に根ざした狂躁のエクスタシスを以て戦争を予言する宗教運動と軌を一にして活動していた。
- (3) 関根正雄氏は、旧約の世界を砂漠的宗教と一般には考えられているが、この区別は余りに大まかであるとして、砂原の砂漠 sand desert と岩山の砂漠 rock desert に分けることが必要であるとした上で、族長の宗教の背景は前者であり、モーゼの宗教の背景は後者である、という。そして砂原の砂漠の神は平和的であるが、岩山の砂漠の神は峻しい対立的な神であるとした上で、イスラエルの神を後者にひきつけて考えている。関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波書店、1952年、15-17ページ。
- (4) Max Weber, cit S.155
- (5) ebenda. SS. 165-172
- (6) ebenda. SS. 173-181 関根前掲書 130-132ページ
- (7) ebenda. SS. 186-200
- (8) メソポタミヤ・エジプト文明の批判、摂取という問題は、ヴェーバーにおいては周辺革命説の問題と関係していた。当時の西アジアにおける中心的文化であるメソポタミヤ文化やエジプト文化においては、政治的には中央集権的官僚制とヒエラルキッシュな軍隊組織が存在し、経済的には国家的奴隷制（総体的奴隷制）と貢納制度が強固に支配し、これを内部より批判し、あるいはこの延長線上に革命を考えるということは殆んど不可能といった状態であった。しかし、エジプト文化やメソポタミヤ文化の周辺に位置した文化においては、エジプトやメソポタミヤの支配をうけるが、その支配は相対的にはそれ程厳しくないゆえ、エジプトやメソポタミヤの中心文化を批判、摂取することによって独特な新しい文化を創造する可能性をもち、政治的には中央支配体制を革命的に倒す可能性が存在した。
- (9) Mar Weber, op cit. SS. 221-233. 内田訳Ⅰ 328-344ページ
- (10) ebenda. SS. 233-240 内田訳Ⅰ 345-354ページ
- (11) ebenda. SS. 240-250 内田訳Ⅰ 355-370ページ
- (12) 関根正雄、前掲書105ページ
- (13) Isidore Epstein. *Judaism, a historical presentation*. Penguin Books. 1959 安積鋭二 小泉仰共訳『ユダヤ思想の発展と系譜』紀伊国屋書店 1975年 64-65ページ
- (14) J. J. Meek, *Hebrew Origins*. 1950 のThe Origin of Hebrew prophecy の章を参照

ただ、ミンクの預言者の起源について「シャーマンの」ということは必ずしも妥当ではない。「シャーマン」といった場合、多くの場合原始宗教を考えるのが一般的であるからである。イスラエルにおいては族長の宗教といえども「人格的」であった点に特徴が求められている。したがってミークの引用に当っては、かれが預言者のエクスタティックな性格を説明するに当り、シャーマンと似て見えるといっている、という程度に考えている。

- (15) Andre Siegfried, *Les voies D' ISRAEL*. 1959. 鈴木一郎訳『ユダヤの民と宗教—イスラエルの道—』岩波書店 1967年 46ページ 47ページ
- (16) イザヤ、エレミヤ、エゼキエル、ダニエルの四大預言者と12人の小預言者（アモス、ホセア、ヨナなど）は、預言を書き残したという意味で記述預言者といわれている。記述預言者が現われる以前には、ネビームと呼ばれる預言者が存在した。「ネビー」という語の動詞形を調べると、紀元前8世紀頃においては、「ネビー」の動詞は「狂躁する」*rasen* の意味があったといわれている。6世紀後半以降「ネビー」は「神の言葉をのべる」というように変っていったという。以上で判明するように「ナビー」とか「ナビーム」は元々「狂躁」と関係し、エクスタシー状態を示していた。それゆえ、記述預言者が現われたとき、ナビームと記述預言者を同一視して、預言者のエクスタシーを拡大させて考えるものも多い。しかし、註(2)でも述べたように、ナビームの運動は北方的な農耕に根ざした狂躁的、性的エクスタシーと関連していた。したがって記述預言者の南方文化に立脚した予言運動は、ネビースムス *Nebiismus*, *Nabitum* とは異なっていると考えた方がよいのではなかろうか。「ネビー」の言葉の解釈については、Alfred Eichrodt, *Theologie I*. S. 163.
- (17) 北王国イスラエルで活動したアモスは、記述預言者の最初であったが神の教えからの逸脱を正義、公正の欠如として把握していた。「アモス書」第5章10-15節は次のように言っている。「かれらは門にいて戒める者を憎み、真実を語るものを忌みきらう。あなたがたは貧しい者を踏みつけ、彼から麦の贈り物をとるゆえ、あなたがたは切り石の家をたてても、その中に住むことはできない。美しいブドウ畑を作っても、その酒を飲むことはできない。わたくしは知る、あなたがたの過ちは多く、あなたがたの罪は大きいからである。あなたがたは正しいものをしただけ、まいないをとり、門で貧しい者を退ける。それゆえ、このような時には賢い者は沈黙する。これは悪い時だからである。善を求めよ、悪を求めな。そうすれば、あなたがたは生きることができる。またあなたがたがいうように、万軍の神、主はあなたがたと共におられる」。「イザヤ書」第5章8・11-12節は次のようにいう。「わざわざいなるかな、彼らは家に家を建て連ね、田畑に田畑をまし加えて、余地をあまらず、自分ひとり国のうちに住まおうとする。……わざわざいなるかな、彼らは朝早く起きて、濃き酒をおい求め、夜のふけるまで飲みつづけて、酒にその身をやかれている。彼らの酒宴には琴あり、立琴あり、鼓あり、笛あり、ぶどう酒あり。しかし彼らは主のみわざを顧みず、み手のなされる事に目をとめない」。
- (18) 預言者とイスラエルの民は、互に著しく隔離した状況にあったがゆえに、預言者は自己の靈的経験に基づく預言を以前にもまして超越的に語ることになる。するとイスラエルの民は、習慣的に確立したと考えていた祭儀に没入し、祭儀宗教を重視した。これに対して預言者の祭儀批判が展開する。この点についてはアモスとエレミヤが重要であろう。Paul Johnson, *A History of the Jews*, Newyork, 1987. pp. 68-69 pp. 76-78. エレミヤは従来の古い祭儀体系を否定し新しい祭儀の体系を求めようとした。古い祭儀の否定の一環としてエレミヤのエルサレム神殿に対する弾劾演説がある。「エレミヤ記」第7章と第26章参照。
- (19) 別の個所を引用しておく。「イザヤ書」第42章1節以下は次のようにいっている。「わたしの支持するわがしもべ、わたしの喜ぶわが選ぶ人を見よ。わたしはわが靈を彼にあたえた。かれはもろもろの国びとに道を示す。彼は叫ぶことなく、声をあげることなく、その声をちまたに聞えさせず、また傷ついた葦を折ることもなく、ほのぐらい灯心を消すこともなく、真実を以て道を示す。彼は衰えず、落胆せず、ついに道を地に確立する。海沿いの国々はその教えを待ち望む」。ここでは仮借なきヤハウェの神は、人を愛する神になり「傷ついた葦を折ることもなく、ほのぐらい灯心を消すこともない」のである。
- (20) ヤハウェの神はイスラエルの民に、カナンの土地を汝の子孫にあたえたと約束したが、この約束はダビデやソロモンの時にその王朝が形成されたということで成就された、といわれている。知識人層としてヤハ

ウエストやエロヒストは、この歴史に依存して、民族の歴史を祖先への神の約束とその成就というシェーマで歴史叙述した。

なお、「禍いの予言」から「慰めの予言」＝「救済の予言」への転化については、Max Weber, *Das Antike Judentum*. SS. 314-336 内田訳II 461-495ページ参照。

- (21) 「アモス書」第5章18-24節は、次のようにいっている。「わざわざいなるかな、主の日を望む者よ、あなたがたは何ゆえ主の日を望むのか。これは暗くて光がない。人がししの前をのがれてくまに出会い、また家にはいって手を壁につけると、へびにかまれるようなものである。主の日は暗くて光がなく、薄暗くて輝きがないではないか。わたしはあなたがたの祭を憎みかつ卑しめる。わたしはまたあなたがたの聖会を喜ばない。たといあなたがたは燔祭や素祭をささげても、わたしはこれをうけとらない。あなたがたの肥えた獣の酬恩祭は、わたしはこれを顧みない。あなたがたの歌の騒しい音をわたしの前から断て。あなたがたの琴の音を、わたしはこれをきかない。公道を水のように、正義をつきない川のように流れさせよ」。アモスの時代には、「主の日」を栄光あるイスラエルの主の日として、祝う習慣が祭儀としてあった。しかし、アモスは、このような安易な祭儀による救済を否定し、ヤハウェの最後の審判こそ最後の日だという。ここに民衆の未来観と神を中心として終末論の対立がある。
- (22) イザヤは南王国ユダの政治・経済の問題に関心を示した。それゆえ、イザヤにおいては、メシアはダビデの再来として待望された。しかし、後期のイザヤは政治に失望し、メシアについて語らなくなる。かれは「残りもの」によって形成される教団に望みをたくした。
- (23) ヴェーバーは、預言者の運動を宗教的レベルの運動であって、政治的なもの、政治・経済・社会といった現世的なものに促迫されたものではない、とことあるたびに言う。預言者は宗教内在的な問題に促発されて預言するという側面は勿論否定できないが、しかし現実の現世の事情の中に預言者が予言せざるをえない問題を発見していたことも事実である。とくにヤハウェの神は、歴史の神であり、現実の歴史過程が神との契約によって動いているとするならば、当然預言者は現実の現世の諸問題に触発される面があって当然といえよう。

5. ユダヤ教の成立とその特徴

紀元前587年、エルサレムを中心にしたユダ王国は崩壊し、ユダの指導者のほとんどはバビロンに連行され、そこで捕囚の身となった。この事件はイスラエルの宗教の決定的な転換を画すものとなり、以後一般に「ユダヤ教」といわれる時代をむかえることになった。この歴史的な大転換は、急に突如として起ったわけではなかったが、ユダ王国という形で独立した一国を形成して王をいただいた国が他の大国の支配下に入り従属を余儀なくされたということ⁽¹⁾、政治的、社会的、経済的諸条件は大きく変化せざるを得なかったがゆえに、宗教的にも一大変化が到来しても当然であった、といえよう。周知の如く、ユダ王国はイスラエル部族連合がヤハウェの神の民であるという確信の下に、エルサレムに神殿を建設し、そこに「契約の箱」を安置していたが、イスラエル部族連合の宗教的な象徴であった神殿が解体、崩壊させられたことは、イスラエル部族連合の解体を意味していた。このことは、宗教的にもきわめて深刻な事態と大転換をもたらした。従来の宗教は、「イスラエルの民」と考えられていたものは即自動的にイスラエル部族連合の一員となり、王が中心となつてとりおこなう国家的宗教の祭儀に自動的に参加して、ヤハウェの神を礼拝していた。しかしイスラエル部族連合が崩壊、解体の運命にさらされることになった以上、国家的宗教はその基礎を失うことになり、根本的な再出発を余儀なくされた。それは「イ

スラエルの民」の一員であるがゆえに参加するという性格のものではなく、個人の主体的な決意を必須条件としての参加で決定される宗教形態であり、それゆえ国家宗教ではなく、「教団の宗教」という形態をとるものであった。

教団の形成は、説明した如くイスラエル部族連合の崩壊を前提にしていたのであるが、この問題を宗教理論の側面から考察した場合、「契約」より「律法」、契約に従う律法というシェーマが、契約よりも律法に従う体制と、生れ変わったことを意味していた。イスラエル部族連合は、ヤハウエの神を自分たちの神として認め神と契約を結ぶと同時にヤハウエの神を自分たちの神と認めた部族たち相互の契約に基づく連合であった。相互に契約を結ぶことによって形成されていた部族連合の崩壊は、したがって「契約」の概念の価値低下をもたらし、以って「契約と律法」という問題において律法が契約の上位に置かれるという事態が生じてきた。これは著るしくユダヤ教的といわざるをえない。この問題について重要なものは祭司であり同時に預言者であったエゼキエルである。関根氏はこの点について「契約団体としてのイスラエルの国家形態の崩壊後、契約よりも律法が支配的である教団の成立が不可避であり、それを指導したものこそ祭司的預言者エゼキエルに他ならなかった」⁽²⁾といている。

ここでわれわれは、エゼキエルにおける契約と律法の問題を論議してエゼキエルの律法重視に注目しなければならない段階にいたった。しかしそのためにエレミヤにおいて契約と律法の問題を確認しておく必要があると考える。一応のシェーマを前もって示すならば、エレミヤは「新しい契約」を預言として説いたのにもかかわらず、あくまでもイスラエル部族連合時代の契約が律法の上に立つと考えていたが、エゼキエルにおいて律法が契約の上に立つという把握に変ってくるのであり、双方の考えが混在しているのが「申命記」という関係にあるといえよう。

エレミヤの予言活動の時代は、ヨシヤの申命記改革直前にはじまり、ヨシヤ王の死に伴う失望、混乱の時代をへて、やがてバビロンによるユダ王国の征服、王国滅亡、バビロンによるユダヤ人の捕囚という、文字通り激動の時代であった。エレミヤは初期の予言において、ヤハウエはイスラエルの民が南北に分裂し神との契約を無視し頽廃していることに怒っている、北のイスラエル王国の崩壊は神の怒りを意味しているが、ユダ王国もやがて神の怒りによって滅亡する、と予言した。これはまったく相手にされなかった。ヨシヤ王の死後ユダ王国も次第に多くの問題をかかえ、それが噴出してくるが、そうしたなかで申命記改革の結果現われる祭儀重視と王国における唯一の聖なる場所になったエルサレム神殿に批判を向ける⁽³⁾。そしてかれはエルサレム神殿の破滅をも予言するにおよんで建捕された。エレミヤのエルサレム神殿批判は、当時異教の神々の礼拝がはびこり、これを信じてエルサレム神殿が存在する限り問題はないと考える風潮が一般にあり、これに対して向けられたことは明らかであったが、他方祭司を中心に律法の名の下に祭儀が拡大しつつあったことに向けられたと考えられる。ユダ王国がバビロンによって滅亡し、ユダヤ人のバビロン捕囚に直面したとき、エレミヤは古いシナイ契約によって成立した古い伝統と民族の終りを知った。しかしかれはヤハウエが全能の神であれば「新しい契約」によって民族の再

生が可能ではないかと考える。これが「新しい契約」である。「見よ、このような日がくるであろう。とヤハウエの言葉。私はイスラエルの家、およびユダの家と新しい契約を結ぶ。それは、彼らの祖先の手をとって、エジプトの地から連れ出した日に結んだような契約ではない。彼らは私の契約を破ってしまったのだ。……これだ、これらの日の後に、イスラエルの家と私が結ぶ契約である。とヤハウエの言葉。私の律法を彼らの中に与え彼らの心の上に書きつける。私は彼らにとって神となり、彼らは私にとって民となる。そうなったら、誰も、友人や兄弟を教えて『ヤハウエを知れ』とはいわない。小さいものから大きいものに至るまですべての人が私を知るようになるからである。とヤハウエの言葉。私がかれらのとがを許し、彼らの罪をもう想い起さないからである」(「エレミヤ書」第31章31-34節)。この「新しい契約」は関根氏によれば「エゼキエルを通じユダヤ教の出発点となったものであって、イスラエル宗教文化史を二分する程重要なものである」⁽⁴⁾ということまで十分注目せねばならない。「新しい契約」はモーゼ時代の契約と比べた場合、当然のこととして共通点と相違点が確認される。共通点の第一は、一応神とイスラエルの民の間に結ばれたものであって神と個々人と結ばれたものではなく、また神とイスラエルの民以外の異民族との間に結ばれたものでないこと、第二に、契約に付随するものとして律法の問題が現われ、この点からすると契約が律法の上に立っていることである。エレミヤはたとえ「新しい」といっても、あくまでも第一に契約に関心を示していた点をここで確認しておかねばならない。しかし律法については古き契約の場合と明らかに相違を示す。古きモーゼの律法は石にきざまれイスラエルの民族全体に提示されているのであるが、「新しい契約」に伴う律法は一人一人のイスラエル人の「心の上に」記される、とされている⁽⁵⁾。つまり、律法は個人的内面化の方向を示してきたと言えるのである。そしてこの「新しい契約」について忘れてはならないことは、モーゼがヤハウエの神と結んだ如くこの契約は歴史的に一回性を以って結ばれるということである。「イスラエルの家、およびユダの家と新しい契約を結ぶ」、「このような日がくるであろう」(先の引用部分)は、歴史的一回性を示しているといえよう。そして、「このような日」は、モーゼのヤハウエとのシナイ契約が歴史的な日におこなわれたと同様に、歴史的具體性を想定したものであった。

こうしたエレミヤの「新しい契約」における契約と律法の関係に対して、エゼキエルのそれは異なっているといわねばなるまい。紀元前597年、第一次バビロン捕囚がなされたが、このとき捕囚者のなかに祭司エゼキエルはいた。かれは、この5年後に捕囚民の一人として神の召命をうけて、以後20数年に渡って捕囚民の預言者として活躍した。かれはヤハウエの神の言葉としてエルサレムの滅亡を予告する苦しい経験をして、実際の滅亡の日まで一切口がきけなくなり、いわゆる「無言の行」をする。エルサレム滅亡の苦しみを6年間苦しみ抜いたエゼキエルは、死んだ民族の再生はヤハウエによって可能とされるし、またそれがヤハウエの意志であると予言的に語ることになる。その予言は「エゼキエル書」第36章22節以下であるが、これはエレミヤについて引用した「エレミヤ書」第31章31節以下に対応するものである。「それゆえ、イスラエルの民に

いえ。主なるヤハウエはこういったもう。イスラエルの家よ、私がするのはお前たちのためではない。お前たちがやってきて、諸民族の中で汚した私の聖なる名のためなのだ。……私は諸民族の間からお前たちをつれ出し、全地からお前たちを導いてゆく。私が清い水をお前たちの上に注ぐと、お前たちはお前たちのすべての汚れから清くなる。私はお前たちのすべての偶像からお前たちを清める。私はお前たちに新しい心をあたえ、お前たちの中に新しい霊を授ける。私はお前たちの間から石の心を取り除き、肉の心をあたえる。また私の霊をお前たちの中にあたえ、お前たちを私の定めに進ませ、お前たちに私の律法を守らせ、これを行わせる。こうして、私がお前たちの父祖にあたえた土地にお前たちは住み、お前たちは私にとって民となり、私はお前たちにとって神となる。」

このエゼキエルの民族再生の希望は、エレミヤのそれと精神において重なることは明らかである。しかし、契約と律法という問題を考えると、民族的再生との関係では律法問題は語られているが契約の問題は語られていない。このことは民族的再生に関して、契約より律法が優先することを意味していると解釈しなければならない。そして律法もエレミヤの「私の律法を彼らの中に与え彼らの心の上に書きつける」のではなく、「新しい心」と「新しい霊」が授けられ、これによって「私の定め」を歩み「私の律法」を守らせることになっていく。この相違は、重要である。エレミヤの場合は、契約が前提になり契約によって律法問題が生じ、人々が律法を実行するためには契約した神の助力が与えられるが契約があるゆえどうしても律法を守らなければならないという自立的促迫性がある、という論理構造になっているのに対して、エゼキエルにおいては契約が第一義的に前面に現われないのに神のあたえる「新しい心」、「新しい霊」による律法の実行という構造ゆえ、後者においては自立的に律法を実行するという促迫性が希薄になる。それにもかかわらず、後者においては第一義的に律法が前面に現われることによって行為主体と切り離れた律法が支配することになりかねない。こうした論理構造は、律法のみが全てであるという律法主義を予想するものである。ではエゼキエルにおいては契約論は存在するのか、という問題がある。「エゼキエル書」第37章26節以下は次のように語っている。「私は彼らと平和の契約を結ぶ。これは彼らの永遠の契約となる。私は彼らを祝福し、彼らをふやし、わが聖所を永遠に彼らの中に置く。わがすみかは彼らと共にあり、私は彼らの神となり、彼らはわが民となる。そしてわが聖所が永遠に、彼らのうちにあるようになるとき、諸国民は主なる私が、イスラエルを聖別する者であることを悟る」。エゼキエルにはこのような契約論が存在している。「エゼキエル書」第36章に律法による民族再生論があり、同37章に契約論があることから考えるならば、エゼキエルにおいては律法が契約より重視され、まず第一義的に律法ありきの論理構造であることが理解されるのであるが、契約が登場してもそれは「永遠の契約」である点に注意しなければならない。それはエレミヤにおける歴史的一回性、それゆえ歴史具体的な神との契約ではないのである。こうした「永遠の契約」といった超時間的、それゆえ超歴史的な契約的概念は、イスラエル民族連合という歴史具体的事実を背景に形成された歴史一回性の契約概念と対照をなし、歴史具体性を

否定することによってある種の理念としてのみ存在意義をもつことになる。そして、神ヤハウェと「永遠の契約」をユダヤ民族がなしたというときには、その種の契約はユダヤ民族は永遠に救われるというユダヤ選民思想という形のある種のナショナリズムの高揚にその有効性を発揮することになる⁽⁶⁾。また、契約概念が抽象的、理念的になるにしたがい反対に律法は現実的事実として、その存在意義は拡大され、「永遠の契約」といった概念が従来預言者のなものでなく祭司的であるという問題もあいまって預言者の存在意義は後退し、逆に律法と関係する祭儀の存在が拡大し、律法主義が形成されてきた。かくして、エレミヤのいう如き「新しい契約」が歴史具体的に神の側より起らない限り、ユダヤ民族は神との契約を理念化、抽象化したまま、他方現実的に律法の実施を追求し、これに同調できるもののみを教団のメンバーにする、ということになっていった。以上のように見てくると、エゼキエルは律法を契約の上位におくユダヤ教の構造を表現することになると同時に、「エゼキエル書」第40章以下でエルサレム神殿中心の教団構想を示したこともあいまって、ユダヤ教形成にあたって決定的ともいえる影響力を示したのである。

ユダヤ教の重要な特徴のひとつは、契約より律法を優先して考える律法主義にあるわけであるが、エゼキエルの予言活動と並んで律法主義の定着にあたり重要な役割を演じたものに律法の収集と律法集の編纂、律法学者の出現にいたるまでの祭司の活動、がある。捕囚期には王国と神殿の崩壊、従来のイスラエル民族連合の解体という歴史的条件下において、如何に民族を守るか、という意識から、イスラエルの伝統的律法を収集する運動が展開された。この運動は異国の地に捕囚され、パリア的客人民族化された民が、周囲の状況に支配されることなく異教世界への同化を阻止する目的をもっていった。それゆえ、この運動は抽象化され理念化された契約より、具体的な律法という思想と結合した現実的運動であった。イスラエルの民は、王国滅亡の一世代前に“発見”された「申命法典」(「申命記」第12章-26章)をもっていたが、新しい律法集はそれよりはるかに範囲の広い「おきて」と「定め」を集め、現実的な日常生活に直接的な指針をあたえるものとなった。律法集と共に「神聖法典」も編纂された。これはレビびと祭司の言葉を集めた「レビ記」第17章-26章にあたるもので、「汝らは聖くなければならない。汝らの神である私、ヤハウェは聖であるから」(「レビ記」第19章2節)に触発され編纂されたものであった⁽⁷⁾。

律法主義の発展過程で重要な役割を担ったのは祭司であった。祭司はすでに論じたように捕囚前においては狭義の祭儀のとりおこないは言うに及ばずヤハウェの神との契約に基いた日常生活を営むよう信者に助言を与える教師になっていたが、この過程でヤハウェとの契約と律法に基づいた理論を背景に、異教的、北方的な祖先崇拜、死者礼拝、魔術などに厳しい批判を加え、ヤハウェ主義を純化していた。ヨシヤ王時代の申命記改革⁽⁸⁾においても、異教に対してヤハウェ主義を守り律法を駆使して改革の思想をつくるに貢献した勢力のひとつはレビびと祭司であった。こうした祭司は捕囚期において律法主義の発展のなかで重要視されるにいたる。すでに指摘したごとく、「永遠の契約」という概念は歴史的一回性に基づくシナイ契約概念に対して対照性をもっていたが、これは祭司的思想の影響より生れたものであった。律法集が「おきて」、「定め」を集

めて大規模なものになってくると、律法を定期的に同じ場所で学ぶ制度が発展してきたが、これと最も深く関係したものは祭司であった。この延長線上に教法学者＝律法学者が形成される。また、この延長線上に「シナゴグ」（ユダヤ教集会所）が生れる。シナゴグにおいては律法の解明の外に祈禱と賛美による礼拝がもたれたが、この礼拝は、エルサレム神殿における祭儀の代表として発展していった。

シナゴグでの礼拝が、「安息日」においておこなわれたことにより、安息日は捕囚時代はきわめて重要な意味を持ち、独自の意味付与がなされ律法のなかの重要な部分となった。割礼もヤハウェの信仰を守るひとを他の人々と区別する意味で重要な律法のひとつになった。「カシュルート」（適正食品規定）もヤハウェ信仰以外の信仰者、差し当ってはバビロニア人とユダヤ人を区別する律法のひとつとして厳しいおきてであった。偶像崇拜も同様であった。

律法主義と並んでユダヤ教の特徴として重視しなければならないものに、ユダヤ選民主義がある。この問題の分析に進みたい。イスラエル部族連合時代のヤハウェの神は、イスラエル民族の神で、換言するならばそれは「民族神」であった。この神概念は、専一神教 *homotheism* であり、民族全体が一つだけの神を排他的に礼拝するという意味では一神教であることを認めるが、その場合他の神の存在を認めるがわれわれはこの神のみを信ずるという意味での一神教であった⁽⁹⁾。それゆえ、それは厳密には多神教と唯一神教の中間的なものであった。しかし捕囚時代にはこの神概念は変化し絶対的な唯一神教的なもの *monotheism* となった。この神概念は、世界を支配する唯一絶対無二のものとなった。

捕囚時代においてバビロニア人は世界の始源を次のように考えていた。「上では天がまた名付けられず、下では地がまた名前によって呼ばれていなかった時、神々の親、マプスー（淡水）、ムソム、それに神々全員を生んだティアトマ（塩水）の水が混合していた。…この時、神々が水の中で創造された」（「エヌマ・エリシュ」1 欄 1～5，9 行）⁽¹⁰⁾。ここで理解される如く、バビロニア人は神々がカオス状態の中で「創造された」ものとし描いている。捕囚期にユダヤ人による多くのユダヤ民族史が編纂されたが、その中に「祭司典」がある。これは民族史を祭儀律法により論じたものであるが、この「祭儀典」を記述したものが世界の始源を次のように描いている。「始めに神は天と地を創造された。地は形なく、むなしく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおおっていた。神は“光あれ”と言われた。すると光があった。神はその光を見て、良しとされた。神はその光とやみを分けられた。神は光を昼と名づけ、やみを夜と名づけられた。夕となりまた朝となった。第一日である」（「創世記」第1章1－5節）⁽¹¹⁾。ここにおいて神は、バビロニアの神の如く「創造された」という客体的な神ではなく、「天と地を創造された」創造主体の神として描かれている。神はあらゆるものの創造の主体であり、それゆえあらゆるものの創造の始源として存在するものゆえ、世界を超越する唯一絶対無二のものと観念されているのである。

神概念におけるヤハウェの神＝超越的絶対神の成立は、安息日についての考えを変化させ

たのである⁽¹²⁾が、それ以上に重要な問題は、ユダヤ民族としての選民意識をより高揚させたということであろう。すでに論じたように、ユダヤ教の形成において最も重要な預言者エゼキエルは「わたしはかれらと平和の契約を結ぶ。これは彼らの永遠の契約となる。わたしは彼らを祝福し、彼らをふやし、わが聖所を永遠に彼らの中に置く。わが住かは彼らと共にあり、わたしは彼らの神となり、かれらはわが民となる。そしてわが聖所が永遠に、彼らのうちにあるようになるとき、諸国民は主なるわたしが、イスラエルを聖別するものであることを悟る」と神の言葉を伝えている。超越的唯一絶対神は、イスラエルの民族と「永遠の契約」を結び「イスラエルを聖別する」というのである。こうした超越的唯一絶対神は、「永遠の契約」を結んだとされるユダヤ民族の選民意識＝ナショナリズムを、発展、拡大するのは理の当然といえよう。

また、契約そのものが律法の下に置かれるとされたことで律法主義が発展すると、律法を守り実行する民族イスラエルは、他民族に優先して神によって選ばれるという論理も生じた。「申命記」第28章1節、2節、15節は次のようにいっている。「もしあなたがたの神ヤハウエの声によく聞き従い、今日、私があなたに命ずるヤハウエの戒めをすべて守り行かなければ、あなたの神ヤハウエは、あなたの地のすべての民族より高くし、これらすべての祝福があなたにのぞむであろう。……しかし、もし、あなたがたの神ヤハウエの声に聞き従わず、今日、私があなたに命じるヤハウエの戒めのすべてを守り行かないならば、これらすべての呪いがあなたにのぞむであろう」。律法を守れば祝福を受け、破れば呪いを受けるという教義は、余りに単純であるが、この場合祝福のうちに「あなたを地のすべての民族より高くする」ことが入っている点に注目せねばならない。こうした選民意識は、捕囚民としてのユダヤ人を励ましたことは事実であるが、同時に律法の尊守が選ばれたる民に通づるということでユダヤ人の中に安易な精神を助長したといえなくもない。

ユダヤ民族の選民意識をユダヤ教の成立との関係で問題するに当っては、第二イザヤの「主のしもべ」の予言を論じなければならない。紀元前538年ペルシャのキロス王によってバビロンは敗れ、ユダヤ人の捕囚民にエルサレム再興の許可があたえられた。第二イザヤは、この転機に際しユダヤの神が世界の神になり、「神の民」ユダヤ民族が世界を救済する中心になる、と予言したが実現しなかった。第二イザヤは、ペルシャのキロス王に政治的救済の希望をもっていたが、キロスはエルサレム神殿再興は認めたもののバビロニアの神を信じユダヤ民族と敵対する面も示した。第二イザヤは世の民の本当の救済は政治によるものではないと考えるようになり、ユダヤ民族の捕囚を中心とした苦難を神との関係で意味付与しようとする。その結果、自分の民族の苦難を世界の民の救済として代贖的意味を付与することになる。「イザヤ書」第53章2節－12節は、「しもべの歌」と一般にいわれる部分である。「彼は主の前に若木のように、かわいた土から出る根のように育った。彼にはわれわれの見るべき姿がなく、威厳もなく、われわれの慕うべき美しさもない。彼は侮られて人に捨てられ、悲しみの中で病を知っていた。また顔をおおって忌みきらわれる者のように、彼は侮られた。われわれも彼を尊ばなかった。まことに彼はわれわれの病

を負い、われわれの悲しみをになった。しかるにわれわれは思った。彼は打たれ、神にたたかれ、苦しめられたのだと。しかし、彼はわれわれのとがのために傷つけられ、われわれの不義のために碎かれたのだ。彼はみずから懲しめをうけて、われわれに平安を与え、その打たれた傷によって、われわれはいやされたのだ。われわれはみな羊のように迷って、おのおのの自分の道に向かって行った。主はわれわれすべての者の不義を、彼の上におかれた。彼はしえたげられ、苦しめられたわけだけれども、口を開かなかった。ほうり場にひかれてゆく小羊のように、また毛を切る者の前に黙っている羊のように、口を開かなかった。彼は暴虐なさばきによって取り去られた。その代の人のうち、だれが思ったであろうか。彼はわが民のとがのために打たれて、生けるものの地から断たれたのだと。彼は暴虐を行わず、その口には偽はなかったけれども、その墓は悪しき者と共に設けられ、その塚は悪をなす者と共にあった。しかも彼をくぐくことは主のみ旨であり、主は彼を悩まされた。……わたしは彼に大いなる者と共に物を分ち取らせる。彼は強い者と共に獲物を分かち取る。これは彼が死にいたるまで、自分の魂をそそぎだし、とがある者と共に数えられたからである。しかも彼は多くの人の罪を負い、とがある者のためにとりなしをした」。ここに記述されている「主のしもべ」の姿は、暴力的な征服者や権力的な政治家とは対照的である。弱々しく黙々と辛抱強くヤハウエの正義を伝えている。他人の罪を負ったため苦しみと悲しみを背負う。かれは病気になる姿はみにくく、自分の罪のために神罰をうけたように見える。人々のかれを軽蔑し虐待したが黙ってそれにたえ、悪人の一人であるが如く殺された。第二イザヤはこのかれの姿のなかにユダヤ民族の捕囚の姿とその意味を確認したのである。第二イザヤは、自分が選民として愛してやまぬユダヤ民族を苦難の底に沈めたが、それによって罪ある世界の民族と民を救うという罪なき者の贖罪的救済を示した。第二イザヤは、この論理の上に神はユダヤ民族を選び苦しみの極においたのであるが、それでもなお選ばれた民として神に従わなければならない、とユダヤ民族に説いている。これは、ユダヤ民族の誇りとなり、ユダヤ民族のナショナリズムの核となる。ナチ体制下で殆んど無抵抗に殺されてゆくユダヤ人の群は、この意識に支えられていなかったであろうか。かれらのヤハウエの神への信仰は、政治的抵抗を排除して、問題への政治的解決をほとんど認めない状態に陥し入れたのである。ただここで十分注意せねばならないことは、贖罪的救済という考えには、ある種の普遍性が存在するということである。つまり、ユダヤ民族が犠牲になることによって世界の民族や世界の人々が救済されるという論理の原点は、ある個が犠牲になることによって全体が救われるというもので、こうしたことは歴史においてはよくあることで普遍的に確認されることである。したがって第二イザヤ的な贖罪的な救済論によって、ユダヤ教は生れ同時に世界宗教となった、と考える人もいる⁽¹³⁾。私は贖罪的救済の論理によって、ユダヤ選民意識が再編成され拡大されたと考える。本当の意味での普遍的世界宗教は、キリスト教をまたねばならないと考える⁽¹⁴⁾。

以上で宗教的、思想的な意味でユダヤ教の支柱となっている律法主義とユダヤ選民意識に基づく選民主義的ユダヤ・ナショナリズムの形成、成立の分析を終わりたい。この二つがユダヤ教形成、

成立に当って不可欠なものであったことは否定できない。しかし本当の意味での成立を論ずるに当たっては、第二神殿の問題、ユダヤ教団形成の問題、シナゴグ形成と律法学者の出現の問題等について言及しなければならない。

ペルシャ王キロスによるバビロン入城、ユダヤ民族に対するエルサレム神殿建設の許可は、ユダヤ人に大きな希望をあたえた。神殿の建設については当然多くの費用を必要とした。当時ペルシャの支配下にあったので、ユダヤ人たちはペルシャに対して通常多種多様の税を支払っていた。ペルシャ王はこれを免除したのでこの税が建設費に当てられた。同時に神殿などの建設に当ってどこの世界でも一般に行っていた方法、つまり特別税と強制労働がとり入れられた。全体的に見るとペルシャの支配がユダヤ民族の独自性を認め、神殿建設に有利な条件をあたえたといえる。ペルシャ側からするらば、神殿を建設させることによりユダヤ人の民族的結合を形成させた上で、神殿と結合した祭司を支配のかなめとして掌握するという計算が働いていた、といえよう。神殿建設を具体的に誰が指導者になったか、という点については多くの議論があるが、一般には次のように考えられている。祭司ヨツァダクの子イエシュアとシェアルティエルの子ゼルバベルがユダヤ民族のバビロンからの帰還に当っての指導者であり、エルサレムに帰った2年後に神殿の土台を2人が中心になって据えた。その後ペルシャが任命した知事セルバツァルが公的な責任者となり、イエシュアとゼルバベルが民間からの責任者となり、のちにゼルバベルが知事になり、ダリウス王の時代515年に完成するにいたったということである⁽¹⁵⁾。ここで注目しておかなければならないことは、神殿建設は宗教的には言うまでもなく、経済的な大行事であったが、この時代の政治的枠組はペルシャが支配の主体者で、この支配を貫徹するためにユダヤ人の知事を任命していたということである。換言するならば、ユダヤ民族が主体的に政治をやると条件はなく、このことは政治の世界をユダヤ民族から遠い世界にしていたということである。

神殿の建設は中断したりして、ユダヤ民族にとって明るい希望の象徴ではあったが、現実には苦しい一大行事であった。こうした過程において、神殿が完成すればそれと共にかつてのダビデ王の如きメシアとしての王が現れ、メシア王国が生れるといった予言的メシア思想が一般に流布された。しかし神殿は完成したがメシア王国は現実としては、生れなかった。このことより、ユダヤ民族は政治的にユダヤ民族の救済とか未来の方向を考えることを断念し、政治とは断ち切れた形で神殿と結合した非政治的ユダヤ教団を積極的に形成する方向をとることになった。新しく建設された神殿は、以前の王制下の神殿と意味を異にしていた。王制下での神殿は、部族連合的伝統に依存し神の櫃をもち王室の礼拝所として性格をもっていた。新しく建設された第二神殿は、神の櫃をもたず王室を媒介とせず、直接的にユダヤ教団と結合して教団祭儀の中心的意味をもっていた。つまり古い12部族連合、これと結合した王制との関係は存在していなかった。事実この時代には、民族的征服、戦争、移動、移民といった契機によって、従来の12部族はほぼ解体状態になりつつあった。ユダヤ教団という個人の信仰的意志決定に基礎を置き、12部族というような血縁性、言語性、地縁性等の始源的、自然的、それゆえ事実的要素に依拠した共同態とは切れた

組織が現われるに当っては、12部族の事実上の解体への傾斜という問題が存在した。かくして個人の信仰的意志決定に基づき、政治とは断絶した教団が、社会の中心となる社会システムが生れた⁽¹⁶⁾。以上の如く、新しい神殿の建設の意味が旧い神殿のそれとは異なっていたがゆえに、教団という従来イスラエルの民がもっていなかった新しい組織が登場した点をおさえておくことが重要であろう。

ところで、ユダヤ教の特徴のひとつは律法主義であるとすでに論じた。したがってここでは、神殿建設と律法の関係を論じてみなければならない。バビロニア捕囚は、ユダヤ民族にとってきわめて厳しい苦難の経験であったので、預言者の多くは捕囚の原因を律法主義的立場よりイスラエルの民の道徳性、倫理性の低下に求めて、その結果律法の遵守を民族全体に要求した。したがって捕囚から帰還し神殿建設が始まり、神殿に伴う宗教的儀式が大規模に展開するようになると、律法の遵守による道徳と倫理を主張する一部のものは、神殿とその儀式の価値をさげすむようになり宗教活動としての妥当性に疑問をはさむようになった。これに対して預言者ハガイとゼカリヤは、例え倫理的に律法を守っていても神との交わりと神への奉仕がなかったならば、本当に神を信じたことにはならないと主張すると共に、立派に秩序づけられた儀式に伴う神殿は、正しく指導されたならば民族全体の倫理、道徳を向上させるに当りきわめて重要な役割を担うと強調した。また預言者マラキは、ヤハウエの神は今や世界の神ゆえ、この神を世界の人々が普遍的に礼拝するシンボルとして神殿を考えるべきであるが、こうした普遍的な礼拝が現実化するか否かは、律法をユダヤ民族を中心としたイスラエルの民が本当に忠誠心を以て守るか否かにかかっていると主張した。そしてマラキは「マラキ書」第32節で「あなたがたは私のしもべモーゼのトラー、その法則と裁きを覚えなさい」という。裁きとは「宗教的戒めと倫理的さとし」を指しており、マラキは神殿との関連で律法主義の重要性を主張した⁽¹⁷⁾。

しかしマラキがいくら律法主義を神殿との関係で主張したとしても、ユダヤの一般大衆は律法の内容についての十分なる知識をもっていなかった。マラキの時代には、律法について十分の知識をもったものは少なかった。一般大衆の律法についての教育は、多くの場合レビびとと祭司によってなされたが、かれらの中心の職務は神殿礼拝に関する儀式の執行であったので、律法についての十分な知識と解釈力をもっていなかった。したがって大衆の宗教生活は、賛美歌、音楽を中心にした神殿儀式に重点がおかれ、日常生活は慣例的な慣習に基礎をおき、真の律法的倫理性より遠く傾向にあった。この問題の解釈に当たったものとしてエズラとネヘミヤをあげなければならない。エズラは、ユダヤ民族の信仰を純化するという観点から、エルサレム帰還後に異民との結婚を禁止したことで有名であるが、ペルシャ王の信任をうけて宗教状況の改革に着手する。ネヘミヤも、ペルシャ王から権力を移譲され、ユダ族領の知事に任命され、政治と経済の指導と監督に当たっていた。紀元前444年頃、2人は協力してヘブル新年の元旦、律法主義を広めるため決定的な行動に出た。エズラは祭日を祝うために神殿に集まった大衆を前にモーゼの律法書の一部を読み上げ、かつその内容を専門の解説によって解説させ大衆に律法の重要さとその内容を理解さ

せようとした。そのあと、大衆に律法を守ることを誓約させ、他民族との結婚の禁止⁽¹⁸⁾、神殿に収むべきものの提供、安息日の厳守などを、政治の責任者ネヘミヤに対して大衆が契約することを要求した。この事件で最も注目すべき新しいことは、律法の専門的な解説者の登場であった。モーゼ5書を中心とした律法の朗読自体は、別に新しいことではなく、それ以前に何回も行われていたことであったからである。解説者は、文字に表現された字づらを解説するのではなく、現実の大衆の生活を理解した上で文字に表現された律法をそうした現実生活に如何に適用するかという問題にまでつっこんだ解説をした⁽¹⁹⁾。これは一般大衆によって好評をえた。このことを契機にして、律法を現実にもくして解釈する一種の教師が生れてきた。かれらは「書記」=ソーフェリームといわれ、大集会における教師で、またシナゴグや学校で律法を論じ講義した。かれらの意識は、律法をユダヤ民族の共有財産にしてこれを民族の間に定着させようということで、民政、家政、経済、社会に関する聖書の定めを解釈し、律法を歴史的状況に適用しようとした。そのために律法を分類しその原理を体系的に述べ、それにしがった規定をつくり、用語法を統一しようとした。かれらは、こうした努力の結果、ユダヤ民族の心の中に律法を賛美し、律法を守ることに原点を求めた生活を聖別する風潮を起すことに成功した。この上に立ってかれらは、モーゼ5書や聖なる諸書と同様に、預言者についても規則的に解説を加え、例証や物語、時には伝説、たとえ話しを使って大衆にこれらを通じて神に対して畏敬の念を助長しようとした。またかれらは、神への敬虔と帰依を育成することを目的にした多くの慣例を制度化して、毎日の礼拝様式を組織し、行事を整備した⁽²⁰⁾。こうしたソーフェリーム=書記という形での教師は、のちに律法学者となって律法主義を支える中心に発展したことは申すまでもない。こうした律法教師=律法学者の努力は、シナゴグの発展と共に一大勢力となり、ペルシャ時代の末にはレビびと祭司をしのぐ程に発展した。

こうした律法主義に基づくユダヤ教は、ディアスポラ状況に陥ってゆくユダヤ人にとって極めて有効な形態であった。祭儀はエルサレム神殿においてのみ可能とされ、ディアスポラ状況のユダヤ人は自分が生活する地方において犠牲もささげることができなくなった。このことは逆にこうしたディアスポラのユダヤ人をして偶像礼拝的な儀式をいっさい排除させ、専ら律法の遵守のみにかりたてることになった。こうした状況は、マックス・I・ディモントのいう「持ち運びできるユダヤ教」の成立を物語っていた。「持ち運びできるユダヤ教」は、ディアスポラ状況中のペリア民族として自己の信仰を排他的に維持するに当り、最も適した形態であったといえよう。

註

- (1) 南のユダ王国とならび重要な北のイスラエル王国について言及しておかねばならない。北のイスラエル王国がアッシリアによって滅ぼされるのは、紀元前722年であるが、アモスが批判的な「禍いの予言」(「アモス書第5章21-24節」)をなしていたように、滅ぼされる以前の数十年は表面的には繁栄していたが、内実は正義が社会的に無視され内部崩壊が進行しつつあった。そこへアッシリアの征服軍がやってきたので

ひとたまりもなく崩壊した。南のユダ王国がアッシリアの攻撃に生きのびたのは、アッシリアに対して抵抗したがゆえではなく、むしろアッシリアの属国になることに甘んじたからである、といわれている。しかし、属国化することによって宗教的には異教的祭儀が入って来た。また、それゆえに、ヤハウェ主義の純化が叫ばれたのである。アッシリア王サルゴンの戦士と共にユダヤ王国は、アッシリアに反旗をひるがえすが、このときアッシリアの支配下にいた北イスラエルの民は南のユダ王国に流入移民した。それゆえ、北からの移民を加え、ソロモンの死後失われたユダ族を盟主とした大イスラエルの「精神的再統一」が開始された。このことはユダが、全イスラエルの伝統的な正統と認められる継承者になったことを意味した。そして、のちにユダ王国のヨシア王によって100年間続いた北イスラエルは解放され、ユダ王国に併合された。バビロンのユダの捕囚時代、イスラエルの宗教は大転換し「ユダヤ教」といわれるようになる背景には、こうした史実があったのである。石田友雄『ユダヤ教史』山川出版社 1980年 95-103ページ参照。

- (2) 関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波書店 1952年 173ページ
- (3) 「エレミヤ書」第7章4は「諸君は、これはヤハウェの神殿だ、ヤハウェの神殿だ、ヤハウェの神殿だ、という虚偽の言葉を信賴してはならない」といっている。
- (4) 関根前掲書 169ページ
- (5) ポール・ジョンソンは、捕囚は過去の部族と別れをつけ、事実10にも達する部族は消滅したこと、以前の歴史家や預言者は、災難を部族的集団的な罪としたが、捕囚期の預言者は個人の罪を前に押しだしてきたとしている。Paul Johnson, A History of the Jews, 1988. Harper & Row, publishers, New York, p.82
- (6) 以上の大枠の把握は関根正雄氏による。関根前掲書 169-172ページ
- (7) 石田友雄前掲書 132-134ページ
- (8) 紀元前7世紀の中頃、アッシリア帝国は動揺を示し、前627年にアッシルバニパル王が死ぬと急速に崩壊の道をたどり、代って新バビロニア王国が台頭してきた。北イスラエルはアッシリアの属州となっていたが、ユダヤ王国のヨシア王は、この機会をのがさず北イスラエルをとりもどしダビデ、ソロモンの時代を夢見て改革にのりだした。改革の第一は祭儀の徹底的な純正化であった。北イスラエルは、異教と同化し、ヤハウェとは別の神体系をもち、別の神殿ベテルをもっていたが、これらを全部破壊し、祭儀のエルサレム集中化が行われた。第二は、現在の「申命記」の一部である律法書が発見されたとして、ここに書かれているシナイ契約への回帰が主張されたことである。この律法書が「申命記」の一部であることより申命記改革といわれている。申命記改革の出発点は、厳密には前701年のサンヘリブによるユダ王国の侵略にさかのぼる。これにより、ユダ王国は武装解除され、職業的軍人を失った。したがってヨシア王の時代には、軍の再建に当り、成年男子とくに「自己の土地を有する自由なるユダの成年」たる「アムハーアーレツ」を軍に入れ、素人による軍隊をつくった。これは王朝前の12部族連合時代の軍隊と同様なものになり、国自体もシナイ契約にたち帰ることが理想とされた。このたち帰りに当って律法が重視されたが、これを駆使した思想的リーダーのひとりとなったのがレビと祭司であった。
- (9) 「アブラハムの神」「イサクの神」「ヤコブの神」等の神の存在を認めている。Andre Siegfried, *Les voies D'ISRAEL*, 1959. 鈴木訳 岩波書店 1967. 13ページ
- (10) 石田友雄前掲書 138ページ
- (11) 「創世記」が現在われわれが見ることができる形になったのは、最終的には、ネヘミヤとエズラがバビロニアからエルサレムに帰還した頃である。エズラとネヘミヤは、ユダヤ人の中に永久にユダヤ人としての自覚を残したいと考え、ユダヤ人と非ユダヤ人の結婚を禁止した。同時にユダヤ人の自覚を促すために、モーゼを重視して「申命記」を含む異説も多いモーゼ5書を検討し、編纂し現在のモーゼ5書、「創世記」「出エジプト記」「レビ記」「民数記」「申命記」をまとめた。その過程で本文で述べた「祭司典」の記述者が、「創世記」の記述・編纂にたずさわったと考えられる。エズラとネヘミヤは、モーゼ5書にこだわり続け、5書を大衆を集めてその前で朗読させ、ヘブライ語を忘れて理解できない者のため中東セム族の共通語となったアラム語の通訳をつけたり、正確な解釈のためミドラッシュという解釈の仕方を研究させ、1年を通じ安息日に加えてあと週2回モーゼ5書を読まなければならない法まで制定した。Max I. Dimont,

- Jews, God and History. 1962. Simon and Schuster. 藤本和子訳『ユダヤ人 神と歴史のはざままで (上)』1984年 朝日新聞社 69-71ページ
- (12) 捕囚期以前においては安息日はエジプトで奴隷であったイスラエル民族を神が救われたことを週に1日は必ず覚えるためにあるのだと考えられていた。しかし捕囚期以後は、安息日の説明は変わり「創世記」に引きつけられて考えられていた。つまり、「こうして天と地と、その万象とが完成した。神は第7日に作業を終えられた。すなわち、そのすべての作業を終って第7日に休まれた。神はその第7日を祝福して、これを聖別された」(「創世記」第2章1-3節)の如く、6日働いて7日目を休むのは全能の唯一の神の行為に擬したものになったのである。
- (13) 石田友雄氏は「ヤハウェを世界に唯一の神であることを告知できるものは、他の罪を負って苦しむ“ヤハウェのしもべ”であるという思想によってヤハウェ信仰は完全に民族的エゴイズムを脱却し、本当の意味で世界宗教になったといえる」という。石田友雄, 前掲書 148ページ。しかしこれではナショナリズムの問題が欠落する。
- (14) 「主のしもべ」「神のしもべ」の思想は、ユダヤ民族は苦難を負うことによって、世界を救うというパラドキシカルな民族栄光化の論理をもっていることはよく指摘されている。そしてこの贖罪的な思想は、キリスト教に受け継がれていった。ヴェーバーは「無抵抗というこの特別に悲惨主義的な倫理は山上の垂訓のなかに再生した。そして罪もなく拷問をうける神のしもべの犠牲の死という思想はキリスト論を分婉するのを助けた」といっている。Max Weber, *Das Antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III. J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. 1966. SS. 392-393. 内田訳II 572ページ
- (15) A. Malamat and H. Tadmor. edited H. H. Ben-Sasson, *History of the Jewish People, volume One, the Ancient Times I*. Weinfeld and Nicolson, London. 1976. 石田友雄訳『ユダヤ民族史, 古代編』1976年 六興出版社 286-289ページ
- (16) 関根正雄, 前掲書 182ページ
- (17) Isidore Epstein, op cit. 邦訳 95-97ページ
- (18) 捕囚時代には、バビロンが勢力を持ち、のちにベルシャがという如く国際的環境が急激にかつ著しく変化したことに伴って、イスラエルの民も流動状態になり、他民族と結婚するものも増加した。他民族に属する人間との結婚は、当時の状況からして、他民族の信仰を積極的に取り入れないまでも部分的にそうした信仰にそまるといって状況を生じさせた。ユダヤ的イスラエルの信仰はパレスチナの南東の岩山の砂漠を背景に聴覚的にきたえられて形成された信仰で、北方の農耕的なパールの、視覚的、それゆえ偶像的信仰との戦いの過程で形成されたという歴史があったがゆえに、他民族の信仰体系によって不純化させることを極度に恐れた。これがエズラの他民族との結婚の禁止にと発展した。「エズラ記」第10章18-44節には「異邦人の妻と結婚した」祭司とレビびととの表がのっている程である。A. Malamat and M. Tadmor, op cit 邦訳 206ページ
- (19) エズラとネヘミヤについてはPaul Johnson, op cit, *S Nehemiah's Second Temple*. pp. 86-87. *Ezra, The scribes and the canon*. pp.87-90. 参照
- (20) Isidor Epstein, op cit. 邦訳101-102ページ
- (21) Max I Dimont, op cit. 邦訳 上・95ページ

(1990. 1. 10 受理)