

預言宗教としての古代イスラエル——初期イスラームとの類比的方法の試み——

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-10-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 北, 博 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24706

預言宗教としての古代イスラエル

—— 初期イスラームとの類比的方法の試み ——

北 博

1. 方法論的問題

近代旧約聖書学の出発点は、19世紀後半のヴェルハウゼン(J. Wellhausen)である。彼は1870年代後半に文書説を發表し、モーセ五書を資料分析によって類別する作業を行った。そして、それらの資料のうち最も古いものはヤハウィスト資料(略号 J)、次がエロヒスト資料(E)で、これら J と E はエホウィスト (JE, R^{JE}) によって編集結合されたのであり、祭司資料 (P) はそれとは別の最も新しい資料である、との結論に達した。この仮説は、「ヴェルハウゼン学派」と呼ばれる人々によって展開された。このような、文献批判的作業によってテキストの矛盾、不統一、様々な特徴等に着目し、そこから五書の文献としての成立過程を解明しようとする方法は、聖書の歴史的、批判的研究において、広く受け入れられた。

それに対して20世紀初頭、グンケル(H. Gunkel)は文献以前の口伝の段階を様式分析によって解明する方法を導入し、この方法は様式史(Formgeschichte)と呼ばれた。様式史は、諸資料が文書化される以前の、諸伝承の様式(Form)や類型(Gattung)に着目する。様

式史によれば、一定の様式、つまり一定の内容や意図を持つ言語表現は、生の座 (Sitz im Leben)、つまり社会的、歴史的、文化的諸条件、ないしその担い手集団との相関関係がある。また、様式史が明らかにした文献以前の伝承の存在は、今度は逆にそれがどのような過程を経て文書化に至ったのかという問い、すなわち伝承史 (Überlieferungsgeschichte) の問題を呼ぶことになる。グンケルは、民間の口頭伝承として語り伝えられた Sage (説話) が Sagenkranz (説話群) を形成し、更に諸資料へと文書化されるまでの過程を解明した。

その後このグンケルの方法に依拠しながら、同時に資料説の成果も取り入れて成果を上げたのは、フォン・ラート (G. von Rad) である。彼は 1938 年発表の「六書の様式史的問題」において、「六書」形成過程を様式史的・伝承史的に解明する作業を行った。それによれば、申命記 26 章 5-9 節等に見られる「小信仰告白」(das kleine Credo) は、祭儀 (ギルガルの聖所の週の祭り) を生の座とする類型であり、六書の救済史伝承の核である。これには「カナンにおける土地取得」のテーマが含まれているが、シナイ契約のテーマは含まれていない。シナイ契約伝承の生の座はこれとは別で、シケムの聖所における契約更新祭 (仮庵祭) である。救済史伝承を文書化したのは編集者としてのヤハウィストであり、六書の基本構造は、シナイ伝承の挿入、族長史伝承の拡張、原初史伝承の先置によって形成されたのである⁽¹⁾。

また、マルティン・ノート (M. Noth) は、1948 年の「五書の伝承史」において各部族の口伝の集成過程を伝承史的に解明する作業を行い、「エジプトからの導き出し」、「カナンへの導き入れ」、「族長達への約束」、「荒れ野の導き」、「シナイの啓示」の五つの主要テーマが「基

本資料](Grundlage)としてまとめられ、その後 J と E が編集され、更に R^{JE} (エホウィスト) がそれを一つにまとめ、最後にそれが枠組みとしての P に挿入されて五書が完成した、とする⁽²⁾。

以上のような研究方法の流れに根本的疑問を投げかけたのは、レントルフ (R. Rendtorff) である。彼は、1977 年の「五書の伝承史的問題」において、様式史的、伝承史的方法の徹底と、資料分割によるこれまでの方法の根本的再検討を提唱し、最小単元からより大きな伝承複合体へと至る道程を問題とした。そして、五書全体を貫く編集者の存在を否定し、主要な編集を後代の二次的な祭司的改訂や申命記主義的改訂の諸層に限定した⁽³⁾。

ところがこのようなこのような根本的懐疑に対して、新たな形で資料説を提示したのはレヴィン (C. Levin) である。彼は 1990 年代以後、「四書」の最古層の統一的編集者として捕囚の歴史家ヤハウィストを想定し、ヤハウィスト文書と前五世紀後半に成立した祭司文書が結び合わされ、更に申命記の付加を始めとする継続的付加作業によって、順次今日の五書の形に近づいた、とする⁽⁴⁾。

一見伝統的な資料説への回帰のようにも見える彼の方法の急進性は、五書形成過程の考察の比重を圧倒的に捕囚後の各時代の要請による解釈的拡張に置いていることである⁽⁵⁾。彼に代表されるこの傾向は最近の趨勢でもあり、これは編集史 (Redaktionsgeschichte) に対するそれまでより大きな関心を呼ぶことになった⁽⁶⁾。

以上概観した近代旧約聖書学の諸方法は、概して初期イスラエルの歴史的事像の模索に関して慎重な態度を取る。フォン・ラートは主著『旧約聖書神学』の第一章「発端」において、「六書」の叙述から実際

の歴史を導き出すことは不可能であるとして、もっぱら祭儀の場で形成され伝承されて来た救済史の解明に集中する⁽⁷⁾。またマルティン・ノートは、五書物語のモーセ伝承中最も根源的なものは「墓伝承」であって、それ以外のもは諸伝承の主題の物語的拡張に寄与した二次的なものである、とする⁽⁸⁾。レヴィンに至っては、捕囚前の「古代イスラエル」は最初から問題にもされていない⁽⁹⁾。

これに対して、より積極的に初期イスラエルの実像に関する発言を行ったのは、オールブライトである。彼は、考古学的方法を取り入れながら、出エジプトとカナン征服の歴史性を証拠づける作業をし、またイスラエル宗教連合とヤハウェ宗教の創設者としてのモーセという人物が歴史的に実在したことを、自明のこととした⁽¹⁰⁾。

それとは別に社会学者のマックス・ウェーバーは、社会学の方法を旧約学に導入することによって、古代イスラエルの誓約共同体としての性格とイスラエル預言者の本質を明らかにすることに成果を上げた⁽¹¹⁾。そしてこのマックス・ウェーバーの方法に影響を受けながら、マルティン・ブーバーは一連の聖書著作において初期イスラエルを、モーセを指導者とする宗教的政治的運動として描く⁽¹²⁾。特に彼は『神の王国』において、初期イスラエルの本質を、ヤハウェを王とする Theokratie と考え、文献批判的根拠からヤハウェを王と呼ぶのは後の時代のことであると批判するフォン・ラートらに、第二版の序文で強く反論する⁽¹³⁾。

日本では、このブーバーとフォン・ラートの議論をも踏まえながら、関根正雄が『イスラエル宗教文化史』において初期イスラエルの特質を、文化の対決と受容という角度から論じた⁽¹⁴⁾。また木田献一は、や

はりブーバーの影響を強く受けながら、一貫して初期イスラエルの預言宗教としての本質を明らかにする作業を行ってきた⁽¹⁵⁾。

近代旧約聖書学は、それまで正統神学の教理によって隠されていた旧約聖書の多様性と様々な解釈の可能性を、文献批判的方法によって明らかにすることに大きな貢献をした。他方文献批判は、文献によって証明することの困難な事柄に対して懐疑的ないし否定的な態度を取る傾向があった。以上紹介したいくつかの試みは、文献批判が解明を放棄するにとどまらずその存在を否定しようとする欲しさえる初期イスラエルを、文献批判による成果にも配慮しながら文献批判のみにとどまらず、多かれ少なかれ他の何らかの方法を取り入れることによって何とか解明しようとするものであった。

ここまで見てきたところから改めて感じられるのは、文献批判に対する明確な方法論的自己抑制の必要性である。換言すれば文献批判的方法には、その方法論的限界に対する自覚が期待されるのである。文献批判によって証明不可能なことは、文献批判的方法の届かない部分として沈黙し、他の研究方法に委ねるしかないであろう。

しかし、後の様々な思想文化の源流となった古代イスラエルを、その方法論的困難さゆえに接近不可能として手付かずにしておくとすれば、それは旧約聖書学の課題に対する放棄である。そこでこの小論では、一つの試みとして、初期イスラームとの類比によって、伝承や様式の背後に隠された古代イスラエルのその宗教運動としての本質を探る作業をしてみたいと思う。もとより、少なくとも1800年以上もの時間の隔たりがある上、異なる歴史状況と創始者や教団の置かれた立場の相違もあるであろう。更にイスラームの創始者であるムハンマドに

は、当時のユダヤ教を通じてかなり古代イスラエルの伝承が知られていたということも、差し引いて考えなければならないであろう。それにもかかわらず、大きな宗教運動が起こるに際しての特性を、両者は多かれ少なかれ共有しているのではないだろうか。だとすれば、古代イスラエルより遥かに新しく、また文献的にも元来の出来事に遡り易い初期イスラームとの共通性という点から、古代イスラエルの宗教的特質も仄見えてくる筈である。

2. 宗教としての古代イスラエルの位置づけ

哲学者の竹内芳郎は、『意味への渇き』において独創的な宗教論を展開している。その中で彼は、宗教表象の構造転換を、原始宗教→国家宗教→普遍宗教の図式で描き、ゾロアスター教、仏教、儒教、道家思想、キリスト教、イスラーム教は普遍宗教に含まれるが、「ユダヤ教」は国家宗教、より適切には民族宗教であり、「原住諸民族との関係ではまぎれもなくひとつの帝国主義的宗教」とさえ断言する。彼がここで言う「ユダヤ教」とは、主に「旧約聖書の大筋」から判断した、とする古代イスラエルの宗教を意味しているらしい。しかし、用語の曖昧さに対する批判を意識してか、「厳密な定義には捉われず、もっと大局的に『旧約』の総体を対象とした」という断り書きを加えてはいるものの、歴史的次元を全く無視した大雑把な印象に終始しているに過ぎない⁽¹⁶⁾。

また宮家準は、宗教を① 未開宗教(アニミズム、トーテミズム、至上神信仰、シャーマニズム等) ② 民族宗教(ヒンズー教、儒教、道

教、神道、ユダヤ教等) ③ 普遍宗教(仏教、キリスト教、イスラーム教)に分類する。未開宗教は文字を持たない民族の宗教、民族宗教は特定民族内で自然に醸成され、主としてその民族のみに信じられている宗教とされ、ユダヤ教が民族宗教に属するのは自明のことと考えられている⁽¹⁷⁾。

『宗教学辞典』の「世界宗教」の項目(鈴木範久)によると、未開宗教は生活共同体の上に基盤があり、民族宗教は国家や民族の上に成り立っているが、世界宗教(普遍宗教)は地域的文化的限界を超越してすべての人間に開放されている。仏教、キリスト教、イスラーム教は三大世界宗教とされるが、ユダヤ教、ヒンズー教、儒教、道教等、民族的色彩を強く帯びているために世界的に広まるのに限界があった宗教は、教理的には世界宗教でも世界宗教に加えられないことが多い⁽¹⁸⁾。

以上は、いずれも多かれ少なかれ宗教を人間の精神史の発展段階の中に位置付けようとする試みである。それに対して宗教の発生形態から、創唱宗教という概念で宗教が類型化されることがある。これは、一人の宗教創唱者の教えや人格にその成立のかなりの部分を負っている宗教のことを言う。仏教には釈迦、イスラーム教にはムハンマドという創唱者がいる。この類型によれば、ユダヤ教の創唱者はモーセ、キリスト教はナザレのイエスということになる⁽¹⁹⁾。

しかしマックス・ウェーバーは、宗教の本質面から、倫理的預言と模範的預言という区別をする。それによれば倫理的預言は、神の委託を受けた預言者が神の意思を告知し、倫理的義務として服従を要求するものであり、西南アジアに特によく見られる。模範的預言は、模範

的な人間としての預言者が自らの範例を通じて他の人々に宗教的な救いの道を指し示すもので、インドや中国に主として見られる。倫理的預言の前提となるのは、超世界的、倫理的な人格神であり、キリスト教、イスラーム教、ユダヤ教、ゾロアスター教がこれにあたる。逆に模範的預言はそのような人格神の欠如を特色としており、仏教やヒンズー教、道教がこれにあたる⁽²⁰⁾。

宗教を発展段階に位置づける方法からは、特定の宗教の思想的本質を探るのは困難である。それに対して創唱宗教という概念は、宗教創唱者の根源的体験がその宗教の本質にとって重要であることに着目することによって、その宗教の成立と初期の展開の内在的要因をより明らかに出来る可能性がある。この概念の最も典型的な例は初期イスラームであろう。また、ウェーバーの言う倫理的預言という範疇、すなわち西南アジア的概念としての超越的、人格的、倫理的な神の存在を前提とした啓示宗教という範疇からは、初期イスラームと古代イスラエルとの共通性が見えてくる⁽²¹⁾。古代イスラエル宗教思想は、後にユダ王国の滅亡という事態の中からユダヤ教団を形成し、その中からキリスト教を生み出し、更にイスラームの誕生に際して強い思想的影響力を及ぼし、しかも言うまでもなく今日のユダヤ教に至る伝統的流れを作り出して来た、ひとつの大きな思想的源流である。初期イスラームは、ムハンマドの預言者的啓示体験とそれによる預言活動、更にそれに基づく思想的展開と教団の勢力拡大の中で形成されたが、旧約聖書中に保存された諸伝承の伝える記事には、初期イスラームの宗教運動と共通する要素が多い。そこで次に、両者を比較する中で、古代イスラエルと初期イスラームに共通する宗教的特質を探ってみたい。

3. 預言者の啓示宗教

神が特定の人物、すなわち預言者を通じて人間に語りかけ、預言者の人物によって人々が神の意思を理解するという了解は、初期イスラームの根本的基盤である。しかしイスラーム教の自己理解によれば、神の言葉に接した人間、つまり預言者は、すべてがその言葉の伝達を命じられるわけではない。この任務のために人々へと派遣される預言者は、特に使徒と呼ばれる。ムハンマドは最後の預言者であり、当然最後の使徒でもある、とされる⁽²²⁾。これに対して古代イスラエルの預言者達は、神によって捉えられ、その意思を人々へと伝達するようにと預言の言葉を授けられた人々であるとされ、それゆえ当然託宣の告知の課題を担って民へと派遣されることになる⁽²³⁾。

それでは、預言者の本質とは何か。ムハンマドの預言について、井筒俊彦はそのトランス的性格を強調する⁽²⁴⁾。確かに古代イスラエルの預言者においても、預言がトランスを伴う行為だったことは随所に暗示されている⁽²⁵⁾。しかし古代イスラエル預言者の場合、幻視体験の際にも預言者の自意識は常に明瞭に機能しており、預言者は一個の人格として神と対峙し、神との対話を通して幻の意味を把握する。これは脱魂型、憑依型いずれのシャーマニズム的トランスとも根本的に異なったあり方である⁽²⁶⁾。

ムハンマドの場合、確かにいくら隠れようとしてもアッラーが迫って来るという感覚（コーラン 73：1, 74：1）⁽²⁷⁾ は沖縄のウマレユタと酷似しているし、初期の預言における啓示された意味内容の謎めいた象徴性とそれを表わす韻律的言語（コーラン 101：1-3, 113：2-5, 114：

4-6等)も、召命型シャーマンとの共通性がある⁽²⁸⁾。しかしムハンマドは、心の平静さを失いながらも、完全に憑依されて意識を失って口寄せを行っているのではなく、やはり自意識を保ったまま、受けた啓示をそれに対する自分の評価も交えながら自分の言語であるアラビア語に言語化している。この点、ムハンマドの体験においてもシャーマニズム的トランスとの質的な相違がある⁽²⁹⁾。

古代イスラエルの預言者の本質については、この他祭儀的なものを重視する考えもある。この考え方によれば、聖所の祭儀預言者や宮廷預言者がより本来的なものに近いことになる。こういった考え方に対して関根正雄は、古典的預言者はそれと同時代の多くは祭儀と関係していたナービー的職業預言者とは全く異なっていたと主張し、経済的独立自存と預言活動による営利追及の拒絶にその特色を見る⁽³⁰⁾。

アモス書7章14-15節には、職業的預言者の存在を前提としながら、それとの緊張関係の中で召命の確信と職業性の否定が言明されている。ここに見られる神からの使命の委託の確信は、預言者意識の核心的部分であろう⁽³¹⁾。このような精神のあり方の結果として、超越的視座から一切の権力や既成の秩序が相対化されることになり、社会批判、文化批判、祭儀批判となって、権力との激しい軋轢を生むことになる。この点でムハンマドの預言も同じ精神構造の中にあり、この精神性が古代イスラエル、初期イスラーム双方の宗教的展開にとって、重要な思想的推進力となったのではないだろうか。そして、このような精神的基盤によって宗教活動が展開していくことが、預言者的啓示宗教の本質である。

4. 共同体の形成

古代イスラエルの伝承によれば、神はモーセに抑圧された民をエジプトから連れ出すように命じ（出エジプト記3：7-12）、脱出した人々とシナイの荒れ野で契約を結ぶ（同19章，24章）。そして神との契約によって初めて、種々雑多な人々（同12：38）は神の民となったのである。

木田献一によれば、契約は選びと密接な関係にあり、選びの法的表現である。そして、この選びの信仰の秘密を示すものは、神の聖である。それによれば、神の聖は族長の宗教とモーセ以後の宗教の本質的差異を示すものであり、聖なる神の超越性と否定性が、部族や国家の即自的存在、排他的閉鎖性を、根本的に打破する力だった。モーセの宗教は、人間の即自的あり方を否定し、否定を媒介として神に属するものとさせる。これによって人間は新しい結合が可能となり、ヤハウェの民イスラエルという独自の民族が成立する。この集団は、分離された特殊な集団であると同時に、超越者によって開かれた普遍性を持つ集団である、と言う⁽³²⁾。

初期イスラエルに関する以上のような見解は、イスラームに対する井筒俊彦の見解とかなりの共通性がある。井筒によれば、ウンマは部族システムの無効性の意識の上に立って出来上がった信仰共同体の概念であり、宗教と文化としてのイスラームの根本原理である。この共同体は、血縁意識に基づく閉鎖的な部族的連帯性に代えて唯一なる神への共通の信仰を新しい社会構成の原理とし、部族的価値に基づくスンナ（慣習）に代えて契約概念によるイスラーム法を新しい社会規範

とした。ウンマの宗教として確立されたイスラームの最も顕著な特徴は、普遍性、世界性である。それは血統を問題としない平等な共同体であり、外に向かって門を開いた開放的な共同体である、と言う⁽³³⁾。

木田献一は、古代イスラエルを預言者的創唱宗教の展開と理解する。それは「人間一人一人の主体性を基礎として、新しい人間の共同性を模索する種類の宗教」であり、その成立条件は① 古代国家の周辺から出て移動する集団の中から成立し、② 神を超越的な力として理解し、③ 権力の支配が相対化され、権力によって疎外された人々を新しく形成された共同体に受容し、④ 預言者の人物の宗教体験が伝統化した宗教の本質を画期的に更新し得る、ということである⁽³⁴⁾。

このように古代イスラエルのヤハウエ宗教を本質的に預言者宗教と捉えるなら、それはモーセ（あるいはそのような役割を担った指導的人物）の啓示体験に発端があり、新しい共同体の創設を課題とした宗教運動と見ることが出来よう。伝承に記されたモーセの啓示体験に沿って理解するなら、それは神の地上への顕現によって生じた聖なる場の地上における拡大という課題である。これは一つの逆説であり、根本的矛盾を孕んだ重い課題である。ヘブライ語で「聖」とは「分離」の概念を含んでおり、既存の秩序の否定による新しい人間の結び付き、神の直接支配する共同体、神の民（'am）の創設の試みである。そして初期イスラーム教も、ムハンマドの啓示体験を発端とする、既存の秩序の否定による新しい共同体（ウンマ）形成の運動と理解することが出来る。

これら全く違う時代、異なる政治状況下に生まれた二つの宗教共同体は、その後異なる歴史的展開と制度化の過程を経る。しかし両者に

共通するのは、神の共同体の形成という課題への強い意欲であり、この意味で根本的に社会倫理的かつ政治的である⁽³⁵⁾。なぜなら、成員相互の関係のあり方、そしてそれを律する社会システムのあり方が、まさに神の命令として人間の課題となり、その課題の成否に神と人間との関係がかかっているからである。

5. 神の性格の二つの面

コーランの各章は、「慈悲深く慈悲あまねきアッラーの御名において」という言葉で始まる。ここでアッラーを形容する語として使われるアラビア語のラフマーン、ラヒームと同語根のヘブライ語の形容詞ラフーム (rahûm) は、出エジプト記 34 章 6 節でヤハウェが自分の性格を開示する重要な場面で使われる語でもある(「憐れみ深く恵みに富む神、忍耐強く、慈しみ (hesed) とまことに満ち…」)。ところがコーランは、同時にアッラーを恐ろしい復讐の神とも呼んでおり (3: 3)、最後の審判のイメージを神の怒りと懲罰の表象によって至る所で描いている (101: 6-8, 102: 6-8)。

井筒俊彦によれば、ムハンマドの神は根本的には不可知であるが、99 の名によって人間に自己を開示する。その中で最大の名、総合的な名がアッラーである⁽³⁶⁾。それ以外の名は、ジャマール系とジャラル系との二つの系統に分かれる。ジャマールは神の慈しみ深く穏やかな面であり、ジャラルは神の暗く怒りに満ちた恐ろしい面である。言わば神の第一自己限定であるアッラーの名が更に第二次的限定を受けてジャマール系とジャラル系に分かれるのであるが、その際神は一義

的にはジャマールとして現われ、神の恵みと慈しみを拒絶する者にのみ二義的にジャラルとして姿を現わす。異なった神の名は、異なった神の顔に対応し、根本的に不可視である神の顔、根本的に不可知である神の本質の神自身による人間への開示である、と言う⁽³⁷⁾。

この、ルドルフ・オットーが「畏るべき神秘」「戦慄すべきもの」であると同時に「魅惑するもの」でもある、と表現したヌミノゼ概念⁽³⁸⁾を思わせる神の二つの顔、すなわち神の二つの様相は、古代イスラエルの神理解との共通性がある。出エジプト記 34 章 6-7 節では、ヤハウエの性格として慈しみと恵みに満ち情け深い神であることが列挙された後、罰すべき者を罰せずにはおかない存在であることが宣言される。この箇所のヤハウエの自己開示は、言わば前半がアッラーの性格のジャマールの面、後半がそのジャラルの面に対応する。

神のこうした二面性を表わす語として、古代イスラエルでは「熱情の神」('ēl qannā')という表現がある（出エジプト記 20：5, 34：14）。語根 qn' 系統のヘブライ語は、神の激しい性格、これから為そうとしている行動への強い意欲を表わすのにしばしば用いられる。それは地上に神の意思の充満する場を築き上げることへの情熱であり、抑圧され傷付いた人々への熱愛と優しさであると同時に、抑圧する側への激しい憤りである（同 22：20-26）。またそれは、その慈しみ深い呼びかけにもかかわらず離反しようとする人々への愛憎相半ばする思いをも含み、これにはしばしば「妬み」という訳語が用いられて来た。このように、古代イスラエルにおいて、神の優しさと神の怒りは同じことの裏表であり、「熱情」(qin'a) という語はそれを全体として表現する概念である⁽³⁹⁾。

6. 神への服従

アラビア語で「イスラーム」とは「引き渡し」、つまり自分の大事な所有物を他人にそっくり引き渡すことであるが、ムハンマドはこの世俗的用語を宗教的次元に移し、神に対する全面的服従、絶対的帰依の意味で用い、これを人間の神に対して取るべき基本的姿勢であるとした。そしてこれが後にそのままこの宗教の名称となり、同じ語根 *slm* の形容詞であり神に対して自己の一切を明渡した人を表わす「ムスリム」がその信徒を意味する語となった。従って、根本的には啓典の民であれば、ユダヤ教徒であろうとキリスト教徒であろうとムスリムであることになる⁽⁴⁰⁾。

コーラン1章の「開扉」において、アッラーは「主人」(rabb)と呼ばれ(1節)、人間はアッラーに対して「奴隷として仕える」('abd)べきことが表明されている(4節)。神に対する信仰の態度は奴隷的服従(イバーダ)である⁽⁴¹⁾。井筒によれば、まさにこの点がイスラーム以前のアラブ世界、イスラームの呼ぶジャヒリーヤ(無道)時代のアラブから強い反発を受けることになった。それは、部族的連帯性の上に立つ絶対不依の精神、いかなる権威にも屈服しない誇り高い気概、アラブ的独立自存の精神に、真っ向から対立するものと見なされたからである⁽⁴²⁾。それに対してムハンマドは、それまで曖昧だった神々の概念に代えて、万物の創造主、唯一の絶対者としての神概念を提示した。そして、神と人間とのこの究極的主人-奴隷関係によって、人間を徹底的に相対化し、地上におけるいかなる主人も認めず、自分も含めていかなる人間も神聖視しなかった⁽⁴³⁾。

ユダヤ人思想家マルティン・ブーバーは、このような前イスラームの心情を「ベドゥイン性」と呼び、イスラーム教とヤハウエ宗教双方の成立期の宗教性を大きく規定したと考える。それによれば、放浪するイスラエル諸部族は、人間の権力のあらゆる固定化に反対する性格を持っていた。それはアラブに共通し、純粹のベドゥイン、「砂漠の気高さ」において最も強く発展したものである。前イスラーム期のベドゥインにおいて、首長は同輩達の第一人者に過ぎず、権威はあっても至高の権力はなく、世襲ではなかった。彼らがイスラームを受け入れた後もこの傾向は引き継がれた。ブーバーによれば、初期イスラーム期にも前イスラーム期と同様の世襲的な人間の権力への民衆的反抗があるのみならず、単なる気質の上に信仰が加わり、信仰が元来の情熱に方向性を与え、実効性のあるものとした。つまりイスラームにおいて、服従を告白することによってベドゥイン的な自由への古い欲求が述べられている、と言うのである⁽⁴⁴⁾。

更にブーバーは、放浪のイスラエル諸部族が王を立てることをしなかったことの原因を、同様のベドゥイン性に帰す。ここで彼は、ヘブライ語の "nāwā という概念を持ち出す。これは「謙虚」「柔和」「困窮」等の意味で使われるが、ブーバーはこれを「服従」と訳し、導き手であるヤハウエへの服従が部族連合において、無政府的な精神的土壌の上に Theokratie を築いた、とする⁽⁴⁵⁾。これによって、「首の強張った」強情な民が、彼らの軛を砕いた解放者ヤハウエの支配の下に屈服したのである⁽⁴⁶⁾。

ヘブライ語で「奴隷」を意味する語は、アラビア語の「アブド」と対応する「エベド」('ebed)であり、その語根 'bd は「仕える」「働く」

「礼拝する」等と訳される。これと同語根の語は、出エジプト記1章11-14節で奴隸的労働の苛酷さを訴える文脈で集中的に現われる。更にこの動詞は、ファラオがモーセの交渉を拒否し、奴隸的労働を更に苛酷にする言葉として現われる。ここでファラオが言う $l^{\circ}k\hat{u} \text{ 'ib}\hat{d}\hat{u}$ は、この文脈では「お前達は、行って働け」としか訳せない(同5: 18)。しかしこれと全く同じ表現が、「ヤハウェ」という目的語を伴うことによって、後に禍によって翻意したファラオがヤハウェへの礼拝を認める文脈で何度も現われる(同10: 8, 11, 24, 12: 31)。ファラオに奴隸として仕えることを拒否したヘブライ人は、ここでヤハウェに仕える生き方へと向かうのである。このように、出エジプト伝承のテキストの読解から示唆されるのも、元来の何者にも服従しない反骨精神が、預言者の人物を通じて超越的存在としての神を提示されることによって、逆説的に神への絶対的服従の信仰となった、ということである。

古代イスラエルは、カナン定着後約200年の間王制を取らなかった。その間王となろうとして失敗した人物への批判に託して、伝承は非常に鮮明な反王権思想を表明する(士師記9: 7-15)。王国時代も、王権は常に預言者達によって相対化され、批判に晒され続ける。預言者達はこれを神の意思として表明し、イスラエルにおいては王も無視し得ないほどの共感と支持を集めた。これは、古代イスラエルにおいて、神のみが王であるとする神支配の思想が人間の王の権威を相対化し、その権力を制約することになったからではないだろうか。すなわち古代イスラエル預言者達の体制批判の思想的源泉は、初期イスラームと同様、王としての神への服従の情熱だった、と推測されるのである。

〈注〉

- (1) フォン・ラート、『旧約聖書の様式史的研究』（荒井章三訳，日本基督教団出版局，1969年），4-15, 23-41, 64-100頁。
- (2) マルティン・ノート、『モーセ五書伝承史』（山我哲雄訳，日本基督教団出版局，1986年），21-80, 85-116頁。
- (3) レントルフ、『モーセ五書の伝承史的問題』（山我哲雄訳，日本基督教団出版局，1987年），17-62, 149, 203-207, 261-263, 291-314頁等，また巻末の山我哲雄による「解説」322-323頁も参照。
- (4) レヴィン、『旧約聖書—歴史・文学・宗教』（山我哲雄訳，新教出版，2004年），76-85, 119-127, 128-132頁。
- (5) 同書，7, 12, 34-42, 103, 132頁等参照。なお，日本において早くからヤハウィストの遅い年代設定を主張したのは，並木浩一である。彼によれば，ヤハウィストとはペルシア時代初期に活動した，J文書の編集・加筆者である。並木浩一，『ヘブライズムの人間感覚』（新教出版，1997年），233-235頁。また月本昭男は，従来JやPに帰していた部分を捕囚後の編集活動の産物と考え，従来の資料説の大幅な見直しを提唱する。月本昭男『創世記I』（リーフ・バイブル・コメンタリー・シリーズ，日本基督教団出版局，1996年），11-19頁。
- (6) 五書研究史については，山我哲雄「マルティン・ノートと五書の伝承史的研究」（マルティン・ノート，前掲書，巻末の解説），特に最近の動向については，同，「最近のモーセ五書研究における諸傾向」（レントルフ，前掲書，巻末の解説），木幡藤子，「最近の五書研究を整理してみると」『聖書学論集28』（リトン，1995年）を参照。また，以上の研究諸方法の概観は，木幡藤子，「文献研究としての旧約学の諸方法」（『現代聖書講座第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局，1996年初版，第一部第一章），浅見定雄，「旧約聖書の伝承史的研究」『聖書学方法論』（日本基督教団出版局，1979年），野本真也，「モーセ五書」（『総説旧約聖書』日本基督教団出版局，1984年初版，第三章）第二節「五書研究の歴史と方法」参照。
- (7) フォン・ラート，『旧約聖書神学I イスラエルの歴史伝承の神学』（荒井章三訳，日本基督教団出版局，1980年），21-27頁。
- (8) マルティン・ノート，前掲書，260-283頁。このようなモーセの歴史的人物像の解明への否定的な態度は，フォン・ラートも共有している。フォン・ラート，『旧約聖書神学II』390頁。

- (9) レヴィン, 前掲書, 12, 34 頁。
- (10) William F. Albright, *From the Stone Age To Christianity*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1946², pp. 193-196; オールブライト, 『考古学とイスラエルの宗教』(小野寺幸也訳, 日本基督教団出版局, 1973 年), 135-136, 139 頁。同, 『古代パレスティナの宗教』(小野寺幸也訳, 日本基督教団出版局, 1978 年), 170 頁。
- (11) マックス・ウェーバー, 『古代ユダヤ教』(内田芳明訳, みすず書房, 1962 年)。
- (12) 『マルティン・ブーバー聖書著作集第一巻 モーセ』(荒井章三他訳, 日本基督教団出版局, 2002 年), 『マルティン・ブーバー聖書著作集第二巻 神の王国』(木田献一・北博訳, 日本基督教団出版局, 2003 年) 参照。
- (13) ブーバー, 『神の王国』, 37-42 頁。
- (14) 関根正雄, 『イスラエル宗教文化史』(岩波, 1952 年), 63-71 頁。
- (15) 主なものは, 『旧約聖書の中心』, 『神の支配と初期イスラエル』(以上『旧約聖書の中心』新教, 1989 年所収), 『近代旧約学における「モーセ像」の問題』(『神の名と人間の主体』教文館, 2002 年)。ところが, 以上の二人とは逆に浅野順一は, モーセの人物像に対して強い関心を示しながらも, その再構成に際しては初めから学問的であることを放棄する態度を取る。浅野順一, 『モーセ』(岩波新書, 1977 年), 2 頁参照。
- (16) 竹内芳郎, 『意味への渇き—宗教表象の記号学的考察』(筑摩書房, 1988 年), 特に 126-129 頁。他のことでは独創的な彼の宗教論からここで理解可能なのは, 竹内の個人的な旧約聖書的なものへの嫌悪感だけである。それは, 吉本隆明が『マチウ書試論』で見せたキリスト教への嫌悪感の裏返しでもあろうか。
- (17) 宮家準, 『増補 日本宗教の構造』(慶應通信, 1980 年), 63 頁。
- (18) 小口偉一・堀一郎監修, 『宗教学辞典』(東京大学出版会, 1973 年), 494 頁。なお, ウェーバーはユダヤ教, ヒンズー教, 儒教も世界宗教に加えている。マックス・ウェーバー, 『宗教社会学』(武藤一雄他訳, 創文社, 1976 年), 168-169 頁。
- (19) 『宗教学辞典』の項目「宗教の類型」341-343 頁, 「創唱宗教」506 頁(いずれも鈴木範久)。木田献一, 『神の名と人間の主体』, 18, 83-87 頁。
- (20) ウェーバー, 『宗教社会学』, 77-78 頁。
- (21) 但し, ウェーバーがこのような超越的神概念の成立に西南アジアの少雨地域における水利事業を通じた強大な権力機構の発生を直接関連づけているのは, 疑問である(同書, 78-79 頁参照)。むしろこのような超越的神概念は, 強大な国家権力の周縁で, そのような権力を相対化する

力として、預言者の活動の中で意識され、醸成された、と考えたい。木田献一、『古代イスラエルの預言者たち』（清水書院、1999年）、31-32頁参照。

- (22) 井筒俊彦、『コーランを読む』（岩波、1983年）、41-43頁。
- (23) もっとも、神の召命が本物かどうかをめぐって、「偽預言者」の問題は生じて来る（エレミヤ書 23: 25 以下）。また、旧約聖書の中で恐らく最後に成立したダニエル書では、託宣の秘儀、秘教化の概念が現われ、啓示を告知しないことに重要な意味が与えられる（ダニエル書 12: 4）。
- (24) 井筒、前掲書、19-20, 27, 391-392頁、その他。
- (25) 一例を挙げるなら、ミカ書 2章 6, 11節、アモス書 7章 16節では、預言に伴うトランスを「よだれをたらす」という語で侮蔑的に表現しており、ゼカリヤ書 13章 6節はトランスによる自傷行為を暗示している。また、列王記下 3章 15節は、トランスの導入に音楽が役割を果たしていたことを示している。預言者団による集団トランスも随所に暗示され、サウル王がこうした忘我状態に陥り易い体質だったことも示唆されている（サムエル記上 10: 10, 19: 24）。
- (26) 月本昭男、『古代イスラエル預言者とシャーマニズム』（『聖書とオリエント世界』山本書店、1985年）、155頁。シャーマニズムのトランスについては、佐々木宏幹、『シャーマニズム』（中公新書）、22-41頁を参照。
- (27) コーランについては、主に井筒俊彦訳、『コーラン 上中下』（岩波文庫）を参照した。
- (28) 佐々木宏幹、前掲書、49-51, 98-108頁参照。
- (29) もちろん倫理的預言においても、トランスを伴うその非合理的側面は、軽視されるべきではない。旧約聖書に記述されている預言にこの要素が比較的少ないのは、それだけ伝承や編集の過程で水増しされ、教団の宗教的イデオロギーに合わせてその合理化や無害化が図られた結果だと言えなくもない。すると、古代イスラエルの元来の預言は、むしろ時代的にはそれより遥かに新しいコーランに記されたムハンマドの初期の預言の方により近いものだった可能性も考えられる。井筒俊彦、『超越のことば』（岩波、1991年）、14-15頁参照。
- (30) 関根正雄、前掲書、129頁。また彼によれば、神の霊の所有を誇ったナービーに対して神の言にのみ重点を置いた古典的預言者のよどみなさは、一般民衆には余りに超越的過ぎ、そのため民衆は、祭儀において神の内在性を実感出来る祭司宗教の方に行っただのである。同書、142-143頁。
- (31) クラウス・コッホによれば、アモスは脱我的祭儀預言者としてのナー

ビーではなくホーゼーであり、神の口としての自覚を強く持っていたのであり、その自覚は召命体験に根差したものだ。クラウス・コッホ、『預言者Ⅰ』（荒井章三・木幡藤子訳、教文館、1990年）、80-81頁。また、木田献一も預言者を祭儀的に解釈することを批判し、やはり神による召命の自覚をこの箇所解釈の上で重視する。木田献一、『イスラエル予言者の職務と文学』（日本基督教団出版局、1976年）、118-132頁。更にマックス・ウェーバーによれば、古代イスラエルに特徴的な「禍の預言者」の、オルギア的預言者団との違いのメルクマールは「孤独」であり、その社会学的理由は、① 職業的に教授することが出来ないこと、② 営利業としてはやれないこと、③ 社会権力との衝突である。また預言者の激情は、体験したことの意味への熱烈な確信によるのである。ウェーバー、『古代ユダヤ教』、178-179、452頁。

- (32) 木田献一、「選びの信仰の起源」（『イスラエルの信仰と倫理』日本基督教団出版局、1971年）、19-21頁。
- (33) 井筒俊彦、『コーランを読む』、331頁。同、『イスラーム文化—その根柢にあるもの』（岩波文庫、初出1981年）、111-124、147頁。もっとも井筒は、イスラーム的選民思想とユダヤ的選民思想の間には根本的な相違があるとし、ユダヤ的選民思想には「一種異様な神秘的忘我、陶醉」があり、イスラエルは「民族性の激しい情念に支えられたひとつの情的共同体であり、またそのゆえに、民族的に閉ざされた、密閉された共同体」であると言い切る。『イスラーム文化』、123-124頁参照。しかし、現在のユダヤ教にこのような側面があることは否定しないまでも、それはバビロン捕囚以後のアイデンティティーの再構築と、今日に至る差別と迫害の過程で醸成されたものである。むしろ古代イスラエルの精神的基盤は、地縁血縁的アイデンティティーからの離脱の際の理念形成に求められるべきであり、この意味で初期イスラームと共通する要素が大きいと見るべきではないだろうか。
- (34) 木田献一、『古代イスラエルの預言者たち』、31-32頁。
- (35) 井筒俊彦、『イスラーム文化』、145頁。ブーバー、『神の王国』、155頁。
- (36) アッラーの名はアラビア語の定冠詞アル+神を表す一般的な語イラーが縮まっただけの語であり、それ自体には特に深い意味はない。この名はコーランの各章の冒頭で常に定型句として現われ、イスラーム教の敬虔な信者達は頻繁にこの名を口にしようである。井筒俊彦、『コーランを読む』、80-82頁参照。それとは反対に、古代イスラエルにおいては十戒によって、神の名をみだりに唱えることが禁じられている。イスラエルの神の名 YHWH は、その元来の由来は別として、出エ

ジプト記3章14-15節のモーセへの神名啓示の記事の中では、hyh (ハーヤー) というヘブライ的存在概念を表わす動詞と関連づけられている。

- (37) 井筒俊彦, 『コーランを読む』, 82-93, 152-165 頁。
- (38) ルドルフ・オットー, 『聖なるもの』(華園聴齋訳, 創元社, 2005年), 28-29, 37, 74-75 頁等参照。
- (39) 木田献一, 『平和の黙示』(新地書房, 1991年), 14-15 頁参照。
- (40) 井筒俊彦, 『イスラーム誕生』, 121-125 頁。同, 『イスラーム文化』, 63 頁。同, 『コーランを読む』, 342-343, 370-371 頁(その他, 346 頁も参照)。
- (41) 井筒俊彦, 『コーランを読む』, 178-183, 339-342 頁。
- (42) 井筒俊彦, 『イスラーム誕生』, 128-129 頁。
- (43) 同書, 134-136 頁。
- (44) ブーバー, 『神の王国』, 170-171 頁。
- (45) ブーバーが Theokratie に言及する時, それは第一義的には前王制期の, ヤハウェのみが王であるとする宗教的熱狂に支えられた, 恒常的支配組織のない統治形態を指す。なお, 同訳書ではこの語を「神政政治」と訳している。
- (46) 同書, 172 頁。