

神の民——旧約聖書伝承の現代化の試み——

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/24707

神の民

—— 旧約聖書伝承の現代化の試み ——

北 博

序

旧約聖書は、キリスト教がユダヤ教から聖なる伝承として受け継いだ一群の文書である。キリスト教はこれを「旧約」と価値付けした上で、正典の一部として自分達の教理の中に組み込む作業を続けてきた。

しかし近代以降、聖書を歴史の中で成立した文書として相対化する試みが始まり、特に19世紀後半にユリウス・ヴェルハウゼン(J. Wellhausen)によって精緻な形で展開された文献批判は近代聖書学をこの方向へと決定付けた。そして20世紀の旧約聖書学は、ヴェルハウゼンの資料分析を受け継ぎながら、様式史・伝承史という新たな発想による方法を展開した。

このような近代聖書学の歴史批判的方法は、それまでキリスト教の正統教理の中に固定され、思想的制約を受けてきた旧約聖書神学に、新たな可能性を与えることになった。キリスト教の教理や新約聖書の視点による再解釈を経ない「旧約聖書」そのものの思想、またそのより初期の姿、その元来の思想の探求は、逆に旧約聖書解釈に新たな視点をもたらし、キリスト教神学自身の幅をも広げることになった。

その反面、近代聖書学は、ユダヤ教団の中で聖なる文書として保存・伝承され、またキリスト教の中で正典として価値付けられて用いられてきた特別な文書を、分析と研究の対象としか見て来なかった傾向がある。「旧約聖書」(「タナハ」)は、宗教文書として共同体的に形成・伝承されてきたものであり、更に現在でもキリスト教とユダヤ教において宗教的規範として用いられているのである。このことを考えると、伝承として受け継がれた文書を単に歴史批判的に分析するだけではなく、そこに含まれる思想的意義を深く汲み取り、更にその現代的意味、つまりメッセージ性を探ることも、聖書学の課題となるのではないだろうか。

もちろん、上述の通り近代聖書学の果たした役割は過小評価されるべきでない。歴史批判的な見方による聖書の相対化は、聖書からより一層大きな可能性を導き出すためにも今なお必用である。にもかかわらず、聖書を一元的に分析の対象としてしまうことの弊害、それによって失われてしまうものもまた大きいのである。この試論は、その弊害への意識的な挑戦として、旧約聖書の伝承から何らかの思想を汲み取り、それを現代世界に生きる我々にとってリアリティーのある形で意味づけし、受け止めようとするものである。無謀な試みかもしれないし、学問的にも思想的にも中途半端なものになる可能性もあるが、以上のような問題意識の表明、また一つの問題提起として、その方向へのささやかな第一歩となれば幸いである。

1. 神名啓示と派遣

古代イスラエルの宗教思想にとって最も根本的な伝承は、出エジプトとシナイでの神との契約に関する伝承である。伝承によれば、エジプトからの脱出を通じて種々雑多な人々は、一つの集団として結束した。国家というものは、多かれ少なかれ普遍的様相を帯びているものである。しかし伝承が伝えるのは、この集団がそのような国家という枠の外で新しい共同体を形成し、神との出会いと契約による神の民イスラエルとして出発した、ということである。

もっとも、伝承にはこの人々がなぜエジプトで下層民として生活するようになったのかという前史がある。その物語によると、後にイスラエルという名を神によって与えられることになるヤコブは、カナンの地に住んでいたが、その息子の一人であるヨセフが数奇な運命をたどってエジプトの高官になり、カナンが飢饉に見舞われた際に一族をエジプトに呼び寄せた、というのである。しかし、既にヨセフ伝承の中に、エジプト人がヘブライ人と呼ばれる羊飼いを正業とする一族を差別していたことが記されている¹⁾。

出エジプト記1章に述べられている伝承によると、エジプトに移住したヘブライ人、つまりイスラエル人は、そこで人口が増加し、それを恐れたエジプト人によって抑圧を受け、町の建設のため重労働に苦しむことになる。この伝承は、紀元前13世紀に60年以上にわたって

¹⁾ 創世記43章32節、46章34節。なお、ハビルやアビルと呼ばれる人々についての記述が、アマルナ文書の他、エジプトやメソポタミアの諸文書に見られ、ヘブライ人('ibri)と何らかの関連性があるのではないかと考えられている。山我哲雄『聖書時代史 II 約篇』(岩波, 2003年)28頁参照。

強大な権力でエジプトを支配した第19王朝のラメセス2世の記憶が背景となっているように見える。

ところでこの伝承によればファラオは、ヘブライ人の人口を抑制するため、男の子が生まれたならば殺すようにと助産婦に命じるが、二人の助産婦は「神を畏れていた」のでファラオの言う通りには行動しなかった、とされる。旧約聖書の律法において、神を畏れることは裁判における最終的な基準で、条文の形式的遵守に優先していた²⁾。また、前8世紀の北イスラエルの預言者ホセアは、律法を盾にとって正義に反する行動をしている者達に対して、天上の法廷での告発という表象によって批判した³⁾。ギリシアの哲学者ソクラテスは、「悪法といえども法なり」と言って、理不尽な証言の末有罪とされた後、毒杯を飲み干したとされるが、古代イスラエルにおいては神を畏れることは形式的な意味での法に優先していた。現代においては、良心的兵役拒否や、第二次大戦中に外務省の不許可にもかかわらず、ポーランドから逃れてきた6千人のユダヤ人に日本通過ビザを発給した当時の駐リトアニア領事杉原千畝等、法に背いても自己の良心に従った人々の例がある。

出エジプト記2章の記述によると、モーセはファラオの宮廷に育てられた、ということである。その真相がどうあれ、少なくとも「モーセ」という名はエジプトの王族であることを示唆している。伝承の通

²⁾ 歴代誌下19章6-7, 9節参照。また、B.S. ジャクソン「法と法的統治の観念 記号論的アプローチ」(『古代イスラエルの世界』LITHON, 2002年)256-259頁参照。

³⁾ ホセア書4章1-3節。また、鈴木佳秀「ホセア預言における律法と裁き—虚構から見た審判預言の特質」(月本昭男他編『古代イスラエル預言者の思想的世界』新教出版, 1997年)153-175頁参照。

りであるとすれば、モーセはヘブライ人の祭司の家柄という出自と、エジプトの王族の一員であることの、二重のアイデンティティーの間に引き裂かれていた、ということになろう。例えば戦前の朝鮮が満州国の王族が天皇家で育てられていたなら、これに似てくるであろうか。

物語では、この出自の二重性による苦悩のせいもあったのであろうか、モーセはヘブライ人を抑圧しているエジプト人を義憤に駆られて殺害した。ところがそれを見ていた同胞のヘブライ人の密告によって、モーセは逃走することになる。目の前の理不尽な抑圧の現場に怒りを燃やすのは当然のことであるが、本当の問題はもっとはるかに巨大な構造的なものなのかもしれない。目の前の抑圧者は、実はこの構造的な問題から来るより大きな抑圧の犠牲者なのかもしれない。日本の法廷で争われた韓国朝鮮 BC 級戦犯補償裁判の争点は、実にこの点にあったのである⁴⁾。この物語から読み取れるのは、モーセがこの点を理解するにはまだ若く、荒れ野における教育期間を必要とした、ということである。伝承では、モーセはミディアン人の祭司の許に身を寄せ、その娘と結婚し、辺境の地に羊飼いとして長い間静かに暮らしていた、とされている。

出エジプト記 3 章は、モーセの神との出会いと召命の記事である。それに先立って、出 2:23-25 では民衆の苦しみの叫びが神に届き、神はヘブライ人の先祖であるアブラハム、イサク、ヤコブとの契約を想起したという記事がある。「アブラハム、イサク、ヤコブとの契約」とは何を指しているのだろうか。確かにアブラハムとの契約（イサクと

⁴⁾ この問題の大筋については、今村嗣夫、小暮修也『一匹の羊の教え—いま問われる少数者の人権』(日本基督教団出版局、2000年)73-80頁を参照。

の契約の予告も)については創世記17章に言及されている。しかし、おそらくそれは捕囚以後の祭司の伝統の中で形成された伝承であろう。ここで父祖達との契約とされているのは、伝承の中のそれぞれの人物に対する約束が、全体として念頭に置かれているように思われる。そして出3:1-5で、モーセは荒れ野で神と出会うことになる。神は燃え尽きることのない茨の中に顕現する⁵⁾。5節でモーセは、履物を脱ぐよう命じられる。その場所は、何もない荒れ野の只中である。しかも、羊の排泄物がここかしこに転がっている日常の労働の場である。しかしそこは、神の臨在によって「聖なる土地」となるのである。たとえどんなに汚く貧しい場所であっても、神がその中心にいるならば、そこは聖なる場である。そして6節で神は、父祖の神として自己を示すのである⁶⁾。

9-15節には、「遣わす」(šālah)という語が5回(10, 12, 13, 14, 15節)使われ、派遣ということがこの部分の重要なテーマであることを

⁵⁾ 新共同訳は「柴」と訳しているが、おそらくいばらの類の茂みであろう。岩波訳(木幡藤子・山我哲雄訳「旧約聖書II 出エジプト記レビ記」岩波、2000年、9-10頁)、関根正雄訳(「新訳 旧約聖書第I巻 律法」教文館、1993年、114頁)も、それぞれ「茨の灌木」「茨の藪」と訳している。s^cneの意味については、cf. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson, 1979, p. 702; Kochler & Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Brill, 2001, p. 760。私がイスラエルの乾期の丘陵地帯で目にしたのも、所々に新しい牛の糞が落ちている赤茶けた大地にいばらだけが点在する光景であった。伝承がそのような荒涼たる場所を神とモーセの出会いの場所としていることは、興味深い。なお、2節で「御使い」と表現されているのは、神と互換性のある、神の顕現形態であり、一種の婉曲的表現である。

⁶⁾ 「父祖の神」という表現の問題性については、月本昭男「ヘブライ人の神ヤハウェー-出エジプトの神と民に関する一試論-」(「オリエント」18/1(1975年)参照。この中で月本氏は、エジプト脱出を促したのは「ヘブライ人の神ヤハウェ」なる宗教的イデオロギであったとし、出エジプトの神を「族長の神」とすることには否定的である(79-81頁)。

示している。モーセの使命は、「エジプトから導き出す」ことである(8, 10, 11, 12 節。このうち8 節は別の動詞であるが、それ以外はほぼ逐語的に同じ表現)。7 節と9 節で、神の介入の理由が示される。それは、エジプトの地における民の抑圧と苦難、そして民の叫びである。神は苦しむ者の叫びを聞き、その痛みを知り、その抑圧の現場を見る。苦しむ者達に対して、7 節と10 節で神は「わが民」と呼んでいる。

10 節で神はモーセに、「行け」(l'ka) と言う。モーセは、神の顕現によって出現した聖なる場を人々の間に拡大しなければならない。ブーバーの言い方をするならば、「我-汝」の関係は「汝」の「現在」の息吹きが漂う共同体の構築へと向かわなければならない⁷⁾。神との孤独な至福の関係に留まることは許されないのである。しかし11 節で、モーセはためらう。ここは単なる謙遜というより、正義感に駆られた暴力的決起が内部からの裏切りという形で破綻したことに対する挫折感から来るためらいであろう。理不尽な抑圧がある場合、それに対する抵抗はしばしば暴力的になり無秩序な混乱を招き易い⁸⁾。キング牧師がバスのボイコット運動に発する公民権運動の指導者に押し出されながらも当初モンゴメリー市においてそのような役割を引き受けることに強いためらいを示したのも、このような抵抗運動を非暴力的

⁷⁾ Martin Buber, "Ich und Du", *Werke I Erster Band: Schriften zur Philosophie*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1962, SS. 101, 110. また、北博「マルティン・ブーバーの<イスラエル>理解」(『教会と神学』第40号, 東北学院大学論集, 2005年3月), 93-94頁参照。

⁸⁾ 池明観は、民衆がそのあるべき姿を失ってしまう場合があることを認め、本来の姿を回復するために戦わなければならない、とする。池明観「韓国思想史における民衆神学」、富坂キリスト教センター編『民衆が時代を拓く』新教出版, 1990年, 255-256頁。また池明観は、ある講演で、このような抑圧への反発の中で生じた暴走を「暴徒」(mob)と呼び、「恨断」を目指す「民衆」(people)とは区別している。

な形で組織化することの大変さを感じていたからであろう⁹⁾。伝承は後に、(数字自体は途方もないものではあるが)種々雑多な膨大な数の人々がエジプトを脱出したことを伝える(出12:37-38)。そのような大集団を一つにまとめて整然と秩序立った抵抗運動に持っていくのは、殆ど不可能に近い困難な作業である。特に若い時に挫折を経験して自分を相対化して見るようになった人間ならば、ためらうのは当然であろう。

それに対して12節で神がモーセに示したのは、「私はあなたと共にある」('ehye 'immāk) という約束である。文脈通りに解釈するなら、「このこと」(ze) がモーセに示された「しるし」である¹⁰⁾。ここでの「しるし」('ôṭ) は単数形であり、その後モーセの頑固な抵抗によって改めて与えられる4:17, 30の世俗的な「しるし」(hā'ôṭōt) が複数形であるのに対して、より根本的なしるしである。思想的にこのこと関連すると思われるのは、新約聖書のマタイによる福音書である。そこでは、やがて生まれてくる子が「神我らと共に」('immānû 'el) と呼ばれるであろうことがヨセフに告げられ(1:23)、イエスの誕生が「神我らと共に」の「しるし」としての意味を持っている。そしてこの文書の末尾において、復活したイエスは、「私はいつもあなた方と共にいる」と告げるのである(28:20)。

⁹⁾ クレイボーン・カーソン編『マーティン・ルーサー・キング自伝』(梶原寿訳、日本基督教団出版局、2001年)93, 98-104頁。チャールズ・ジョンソン、ボブ・エイデルマン編『私には夢がある キング牧師フォト・ドキュメント』(山下慶親訳、日本基督教団出版局、2005年)12-16頁。クレイボーン・カーソン、クリス・シェパード編『私には夢がある M・L・キング説教・講演集』(梶原寿監訳、新教出版、2003年)3頁。

¹⁰⁾ もっとも関根正雄は、出3:12「このこと」の内容となる言葉が落ちたと考える。関根正雄訳『出エジプト記』(岩波文庫)、128頁。

13節でモーセは、6節で示された「父祖の神」の概念を引き継ぎながら、神に名を尋ねる。しかし、その直接の答えは14節にはなく、15節にある。15節では、「ヤハウエ」という新しい名が告げられ、更にそれが「父祖の神」と同一であることが示されるのである⁽¹¹⁾。

ところがその前に神は14節で、モーセに対して自分の本質を「私はある」('ehye) という表現で明かそうとする。'ehye はここで三度繰り返され、12節の「私はあなたと共にある」('ehye 'immāk) と響き合う。また 'ehye は、4章12、15節でも「共にある」ことの約束として使われる。この未完了形一人称単数形の動詞の基本形（ヘブライ語では完了形三人称単数形）は、hāyâ である。ハーヤーという動詞は、存在を表わすが、ギリシア的な抽象的存在概念とは異なるヘブライ的生成概念を含んだ存在概念であるため、有賀鐵太郎などは前者の ontologia に対して、後者を hayatologia と呼んで区別した。存在する神は、出来事において生成し、自己を開示する。プーバーによれば、「啓示」つまり神の自己開示は、人間に何事かが生起する出会いである⁽¹²⁾。

14節 aβ の 'ehye 'šer 'ehye において、最初の「私はある」は神の根源的存在であり、次の関係詞 'šer で導かれた「私はある」はその生成と現臨、神の具体的存在であろう。更に14節 bβ では、「私はある」('ehye) が私を派遣したという奇妙な表現が続く。この動詞がこのように、あたかも代名詞のように使われるのは、旧約聖書中、こことホセア書1章9節の「私はあなた方にとって 'ehye ではない」の、二例だけ

¹¹⁾ 但し、2節、4節、7節の所謂ヤハウィスト資料に分類される部分では、既に「ヤハウエ」という名が当然の如く用いられており、全体の文脈から見ればこの点不徹底さが残される。

¹²⁾ Buber, op.cit., SS. 152 f.

である。それに対して 15 節では、ヤハウエを主語としてここと同じ「遣わす」という動詞が用いられている。つまり 15 節では、14 節の 'ehye が YHWH に言い換えられており、14 節は 15 節で明かされる神の名ヤハウエの神学的説明になっているのである¹³⁾。

こうして召命を受けたモーセは、抑圧された民の許へと派遣され、ファラオとの対決が始まる。ファラオはイスラエルの人々に、「お前達は、行って働け」(l'kû 'ibdû) と命じる (5:18)。しかし、奴隷的労働への従事を命じるこの言葉は、後にはほぼ同じ表現で、ヤハウエに捧げる礼拝への許可の意味で使われており、'ibdû は対象の変化によって意味が奴隷的労働から神に仕えることへと劇的に変化しているのである (10:8, 11, 24, 12:31)。また、1:13-14 ではこの動詞を語根とする語が、抑圧された民に課された労働の過酷さを表現するために繰り返されており、ここにおいてヤハウエに仕えることが、抑圧と奴隷的

¹³⁾ 定形日佐雄「出エジプト記 3 13-15 における神把握」(『聖書とオリエント世界』山本書店, 1985 年)によれば、14 節 a の類音重畳句は議論にけりをつける機能があり、「神はこの一句によってモーセとの押し問答に終止符を打った」のである (68 頁)。また、'ehye と YHWH は互換性があり、14 節 b の「遣わす」の主語である 'ehye は、14 節 a で表明される 'ehye 'mšer 'ehye を受けて、15 節で明かされる神の名 YHWH を解釈した編集的付加であるかも知れない、とする (69-70 頁)。それに対して木田献一は、YHWH をハーヤー (hyh) の使役形とする説に従いながら、「神名としての 'ehye は解放と自由の源泉を指し示し」、YHWH つまり「彼はあらしめる」は解放と自由を現実の歴史の中で具体化する意志を示す」とする。木田献一「神の名と人間の主体」(教文館, 2002 年), 63-67 頁参照。それに対してブーバーは、出エジプト記 3 章 14 節 a の意味は「私はそこにいるであろう…そのような者として私は常に現存することであろう、すなわち私自身は自分の現象形態を予め決めることはない」ということであるとして、場所を選ぶがどの場所にも属さない神という契機を重視する。マルティン・ブーバー「神の王国」(日本基督教団出版局, 2003 年), 130-131 頁参照。もっとも、YHWH という神名それ自体の由来は、おそらく南方の遊牧民(ケ人)の神への呼びかけ「ヤー」「ヤーフー」と関連があると思われる。「古代オリエント事典」(岩波, 2004 年)「ヤハウエ」の項目(北博), ブーバー「神の王国」25-37 頁, 同「モーセ」(日本基督教団出版局, 2002 年) 59-69 頁参照。

境遇からの解放として、一層際立った意味を担うことになるのである。

2. シナイ契約

伝承は、モーセとファラオの対決、エジプト脱出、葦の海の奇跡を経て、シナイ山の麓における神と民との契約締結、という順序で進行する。出エジプト伝承に見られる、民の苦難と叫び→救助者の派遣→対決→解放というパターンは、士師記などにも見られ、旧約聖書における一種の修辭的トポスとなっている¹⁴⁾。

ところで、モーセに対する神名啓示の後、神はヤハウェという名で呼ばれることになる。この伝承を伝える出エジプト記3章1-15節は、主にエロヒスト(略号E)と呼ばれる資料から成っている。Eは北王国に由来し、前八世紀に北王国の滅亡の際にユダ王国に伝えられたらしく、断片的にしか存在しない。最もまとまった形で現われるのは、創世記20-22章である。Eは、モーセへの神名啓示によってヤハウェという名が明かされたと考えている。

しかし、この時間的区切りによる神の名の区別をより明確に徹底しているのは、伝承中通常最も新しい層を形成していると考えられている祭司的伝承の流れを汲む資料である。この資料は祭司資料(Priesterschrift)の頭文字を取って、略号P)と呼ばれ、捕囚以後に祭司的伝統の再構築を目指すグループによって形成されたと考えられている。こ

¹⁴⁾ トポスの概念の旧約聖書学への適用については、木田献一「預言と黙示—その本質と歴史的展開」『旧約聖書の預言と黙示』(新教出版、1996年)32頁、同「初期預言文学におけるトポスの問題」『聖書学論集26』(リトン、1993年)14頁を参照。

の資料に属する出6:3では、ヤハウェという名がモーセとの出会いの際に新しく示された名であることが明確にされている。それ以前には神は'el šaddayとして現われていたと述べられているが、これは同じP資料に属する創17:1との整合性が図られている記述である。

これに対して、伝承中別の資料群に属する創4:26は、エノシュの時代にヤハウェという呼び名が始まったとする。この資料群は、神の呼び名の時間的区切りに無頓着で最初からヤハウェという名で神を呼ぶため、ヤハウィスト(略号J)と呼ばれる。資料の形成時期は、この資料説を提起したヴェルハウゼン以来、前十世紀ないし九世紀と考えられてきたが、最近は捕囚以後とする説も出されている¹⁵⁾。

伝承は、出エジプト記19章からシナイ山の麓での神と民との契約に関する記事となる。19章で神の宣言、神の顕現記事、24章で契約締結式の記事、32章でモーセが山中にいる間に麓で起きた偶像礼拝の事件となり、その間に十戒、契約の書、そして25-31章の祭司的諸規定が

¹⁵⁾ 各資料による神名ヤハウェの取り扱い方の違いについては、W. ツインマリ『旧約聖書の世界観』(山我哲雄訳、教文館)12-16頁参照。また、ヤハウィストの遅い時代づけの例は、C. レヴィン『旧約聖書』(山我哲雄訳、教文館)、並木浩一『ヘブライズムの人間感覚』(新教出版、1997年)の「ヤハウィスト考」等。

もっとも、資料区分はあくまでも仮説に過ぎず、これを過度に重視するのは問題である。最近、資料内での層の存在も問題とされるようになって来たが、レントルフは資料説自体の方法論的妥当性を疑問とし、すべてを改訂の諸層に帰する。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)参照。最近の傾向としては、伝承史的方法の徹底、特に捕囚後の編集史に重点が置かれる一方、テキストをより大きな文脈の中で統一体として捉えようとする文芸学的方法(あるいは「新しい文献学」)、更に両者を取り入れ編集過程の中でより大きな文書群となり正典となるまでを視野に入れた方法論なども試みられている。山我哲雄「最近のモーセ五書研究における諸傾向」(レントルフ、同書巻末の解説)、飯謙「文芸学的方法—理念と応用」(『現代聖書講座第二巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局、1996年初版、第一部第二章)、石川立「詩編の様式と編集」(同書第一部第五章)、大島力「聖書解釈と正典」(『現代聖書講座第三巻 聖書の思想と現代』第一部第七章)等参照。

置かれている。

このうち出 19:3-6 (あるいは 8 まで) は、いろいろと論争のある箇所である。3 節 b α の wayyiqrā' は、出 3:4b やレビ記 1:1 と同じ表現であり、モーセに啓示と託宣の授与があったことを示している。3 節 b β の「ヤコブの家」は、次の「イスラエルの子ら」(新共同訳では「イスラエルの人々」)と並行関係になっており、同じ意味である。しかし、この表現がイスラエルの呼称として使われる例は五書中他にはない¹⁶⁾。

4 節の「鷲の翼に乗せて」は、申命記 32:11 に対応する表現があり、同じ救済史のテーマである。また、神を母鳥に喩えて、翼の下に雛鳥のように神に頼るものをかくまうという考えは、詩編 36:8, 91:4 にもある。神の限りない優しさを表わす比喩であるが、同時に母鳥は雛が危険に晒された時、猛然と攻撃する性質もあることを忘れてはならない。旧約聖書の神の怒りは、丁度この母鳥の怒りと似ている¹⁷⁾。

5 節の「契約を守る」は、申命記資料(申命記と申命記史書、五書の申命記的改訂部分、略号 Dt)によく見られる表現だが、申命記資料では契約を守る主体はイスラエルではなくヤハウエである(申 7:9, 12, 王上 8:23)。「宝」が民に対して言及されているのは、申命記 7:6, 14:2, 26:18 である。このうち 7:6 と 14:2 では、「宝の民」「聖なる民」と「選ぶ」が意味的に結び付いている。また、詩編 135:4 では「選ぶ」という動詞(bāḥar) と並行してヤコブ/イスラエルが「宝」であると

¹⁶⁾ もっとも、「ヤコブ」と「イスラエル」の並列は申命記 33:4-5, 10, 28 に見られる。

¹⁷⁾ 出 22:20-26 参照。

される。ところが出エジプト記 19 章には、直接「選ぶ」という動詞は出て来ない。「全地は私のもの」という表現は、申命記的表現ではない¹⁸⁾。祭司資料に属するレビ記 25:23 の他、詩編(24:1, 50:12, 89:12)にもよく見られる表象であり、出 9:29 にも類似の表現がある。

6 節の「祭司達の王国」は、旧約聖書中ここだけに出て来る表現であり、万人祭司論の根拠とされる箇所である¹⁹⁾。「聖なる国民(gôy)」は、申命記 7:6, 14:2, 21, 26:19, 28:9 の「聖なる民('am)」と対応する。また、レビ記 17-26 章の所謂「神聖法集 (Heiligkeitsgesetz)」²⁰⁾では、ヤハウェが聖であるように民もまた聖なるものとなるべきことが強調される (レビ 19:2, 20:26)。

選びと契約の関係については様々な説や議論があるが、そのうち関根正雄と木田猷一の間で交わされた論争には左近淑も加わり、出エジプト記 19:3-8 を中心的なテキストとして展開された。関根によれば、契約において神とイスラエルの関係は即自的である。それに対して選びにおいては、諸国民の世界が前提されており、その関係は対自的であり、預言者の審判思想によって切断され、克服される。神学概念としては、申命記以後に成立したものである²¹⁾。

一方、木田によれば、契約は選びと密接な関係があり、選びの法的表現である。古代国家の神話的宗教によって支えられた閉鎖的一体性

¹⁸⁾ もっとも、申 10:14, サム上 2:8 には、全地がヤハウェのものであるという考えが表われている。

¹⁹⁾ イザヤ書 61 章 6 節の「あなた方はヤハウェの祭司達と呼ばれるであろう」は、概念的にこれに近い。

²⁰⁾ クロスターマン (A. Klostermann) がつけた名称。

²¹⁾ 関根正雄「救済史の理解について」『聖書学論集 1』(山本書店, 1962 年), 19-25 頁。

は、イスラエルにおいて聖なる神の超越性によって否定され、打破された。「聖なる国民」とは、諸国民の間から分離され、ヤハウェに属するものとされた民である。すなわち、神の「聖」こそが選びの信仰の秘密を示すものである⁽²²⁾。

両者の論争を踏まえて左近は、出 19:3-8 の釈義を通じて、「顕在的にそして明瞭に選びの神学の形式的表現となる以前の潜在的表現の段階」を想定し、ここは厳密な意味での選びの神学の表明ではないが、後の選びの神学において意味を持つ概念や用語は存在する、とする⁽²³⁾。

伝承によれば神はシナイ山において顕現し、モーセを通じて民に語りかける。神は、エジプトを脱出した民に、「あなた方は祭司の王国、聖なる民」である、と宣言する。祭司とは、神に近づくことの出来る人のことである。宗教と結びついた強大な国家権力の下、下層民達は神から遠い汚れた存在とされていたことだろう。国家宗教は権力を正当化し、補完する役割を持つ。王としての地位は神によって授けられたか、あるいは王家の血筋が神に由来するとされ、しばしば王自身が「神の子」と呼ばれる。ちなみにラメセスとは、ラーの息子という意味である。古代の国家権力は、神話によってイデオロギー的に絶対化され、本質的に閉鎖的な完結した世界を成していた。そこでの支配構造は、神々と自然、そして政治が渾然と一体化し、地域的血縁的結びつきに基盤を持つものであった。そしてそれは、最も神に近いかまたは神そのものである王を頂点とし、王族と祭司達を聖なる人々として最

²²⁾ 木田献一「選びの信仰の起源」『聖書学論集 5』（山本書店、1967年）、45-48頁（『イスラエルの信仰と論理』日本基督教団出版局、1971年、16-21頁）。

²³⁾ 左近淑「出エジプト記 19章 3ロ-8節研究」『聖書学論集 6』（山本書店、1968年）、151-152頁。

下層の人々を最も神から遠い賤しい存在とする支配のヒエラルキー構造であった。

シナイにおける神の宣言は、エジプトにおいて神から最も遠い存在とされていた者達の共同体を「神に近い者達」と呼んだものである。「王国」とは神の領域、神の王権であり、神の意志が行なわれる空間である。神が王として君臨するということは、人間は王とならないことである。人間はすべて神の祭司として等しい存在だということである。

すべてが祭司、すなわち神に直接結びついた存在から成る共同体であるということは、その共同体は聖なる共同体であることを意味する。人間はそのままで聖なる存在ではあり得ないが、聖なる神に属することによって聖なる者と呼ばれ得る²⁴⁾。ヘブライ語の「聖」は、本来分離を意味している。神の超越性によって人間はそれまでのあり方から分離され、神に属するものとなる。地縁・血縁による自然世界と一体になったつながりを一旦否定され、それぞれが直接神に結びついた者達による神中心の自由で平等な共同体の形成が可能となる。この共同体は、超越者によって地上の見かけの聖性を否定され、一切の権威・権力を相対化された聖なる共同体であり、また古代国家の閉鎖性、自己完結的構造を打破された、開かれた普遍性を持つ共同体である。またこの共同体は、各人がそれぞれ直接神に属する者として尊重し合う、人間の尊厳を至上の価値とする聖なる民である。そしてこの共同体は、神にとって何物にも代えがたい大切な存在、宝である。申命記7章6-7節、14章1-2節には、「聖なる民」「宝の民」という表現が並行して

²⁴⁾ 民数記6章8節等。また、『新共同訳聖書事典』（日本基督教団出版局）の「聖」の項目（北博）参照。

現われ、更に神の「選び」が語られる。シナイでの宣言には直接「選ぶ」という動詞は出て来ないが、背後に神の選びが響いていることは明らかである。後の時代、このシナイでの神の宣言の意味が深く捉え直され、申命記の記述となった。申命記7:6-7は、特にシナイでの宣言の意味が深く神学的に追求され、その後の安易な選民思想への批判を込めた鋭い表現となっており、シナイ契約の適切な理解となっている。

3. 律 法

出エジプト記の伝承によると、エジプトを脱出後荒れ野で神はモーセに「掟と法」を与えたとされている(15章25節)。また18章では、モーセは舅の意見を入れて「掟と指示」(16節)を知らせるために自治組織を整備したことが記されている。そして19章のシナイでの神の顕現と契約の宣言の後、20章2-17節では「十戒」、再び顕現を挟んで20章22節-23章33節では所謂「契約の書」が記されている。このうち十戒については、捕囚期以後の神学の産物とする見方をする学者が多いが、その主要部分はかなり古く、あるいはモーセの時代に遡る可能性もあるという意見も根強い。そのような考え方をする一人として、プーバーは「十戒」が8節と12節の二つの肯定命令を囲む形でその前後にそれぞれ五つの禁令を配した「十二戒」であるとする。それによれば、3-7節(但し5b-6節と7節bは後代の付加)は「共同体の神」、13-17節は「共同体の空間」に関する禁令であり、中央の二つの肯定命令は「共同体の連続性」に関するものである。8節は閉じた時間である週の

連続、小なりリズムであり、12節は開いた時間である世代の連続、大なりリズムである。この二つのリズムによって、民の時間の連続性が保証される。ブーバーによれば、神の支配と民相互の結合は同じ現実の二つの面であり、神の無制約的支配、同時代に生きる者達の内部的結合、それに年月と世代の交代の中でのイスラエルの存続を加えた三つの原則に基づいて、民存在が形成されるのである²⁵⁾。

ところで34章には、20章とは別の祭儀的関心を中心とする十戒があり、「祭儀的十戒」と呼ばれている（それに対して20章は、申命記5章6-21節の並行箇所とともに「倫理的十戒」と呼ばれることがある）。祭儀的十戒の方がより古く、倫理的十戒は預言者の活動を反映しているとする議論もある。それに、20章10節や17節などは既に沃地に定住して久しい時代、おそらく王国分裂後かなりナハラー（嗣業）に基づく土地制度が崩れ社会矛盾が高まった時代の現実を前提としており、12節bも既に定住していることを前提として語っているように見える。しかし、このような部分を除いた十戒の原型が初期イスラエルに源を発している可能性は、大いにあり得るであろう。逃亡奴隷を中心に種々雑多な人々から成る共同体が厳しい環境の中で存続していくためには、このような簡潔な規約が記され、繰り返し読み上げられる必要があったのではないか、と思われるからである。

それ以上に十戒は、伝承の中で重要な役割を果たしている。十戒はシナイでの契約の文脈の中に置かれ、19章の神の顕現と民に対する宣言の後に来る。民はシナイにおける神との契約の中で、十戒を与えら

²⁵⁾ ブーバー「モーセ」（日本基督教団出版局，2002年）164-169頁。

れるのである。すなわち啓示と契約に続いて、それと密接不可分のものとして、ここに最も基本的な律法が示されるのである。十戒は神の自己紹介、神がこの民のためにどのような歴史的行為をしたかという説明に続いて、「あなた」と二人称単数の相手に神である「私」が語りかける形で始まる。前半の禁令は、ファラオを神とし、その像への礼拝を強要され、ファラオの奴隷として人間性を無視されていたことの逆転であり、その状態に戻ることに戒めである。「熱情の神」とは、我—汝の何物にも代えがたい、かけがえのない関係を構築することへの神の激しい求めであり、同時にそのような神との関係に根差した人間相互の関係、真の共同体、シャーロームの場を構築することへの意欲を表わしている。モーセに示され、共同体構築の原動力となった神の名は、それを人間の都合のために用いることは許されない。魔術の使用への誘惑から絶えず遮断され、自己正当化、権力的目的のために乱用されることを防ぐため、神の名は軽々しく口にするのを戒められる。そして人間相互の関係を律する最低限の戒めとともに、真の共同体構築の試みが始まるのである。

こうしてヤハウェは、出エジプトを導いた神として、民形成の求心力となり、同時に「神の民」の在り方を規定する力ともなった。そして王国時代には、社会の刷新を叫ぶ預言者達の活動の原動力となり、王国滅亡後、「神の民」の再形成の必要に迫られた際には、伝承として受け継がれてきた出エジプトと荒れ野における神との出会いの記憶が大きな力となった。そして歴史伝承と律法の再編集に際して、律法は出エジプトというヤハウェの歴史的行為と荒れ野でのモーセを通してのヤハウェの語りかけという歴史的枠組との、緊密な結びつきの中に置

かれた。王国時代に作られ、修正が繰り返されたであろう様々な法令も、この枠組の中に組み込まれることなしには一つも存続し得なかったのである²⁶⁾。

このように、国家を失った「神の民」は、「荒れ野」という歴史的原点への回帰によって、その再形成が図られた。ユダヤ教団は、その後儀礼的遮断という形で律法の外側を固める方向へと行ったが、モアブの地におけるモーセの死で終わっているトーラー（＝五書）それ自体は、「神の民」とは何かという問いに開かれており、現代に生きる我々の社会や教会との関わりにも問いを投げかけているのである。

²⁶⁾ ジェームス・A・サンダース『正典としての旧約聖書』（佐藤陽二訳，教文館，1984年），62，73-74頁参照。