

God who Walks with Us : Response to the Theology of Struggle in the Philippines from the Old Testament Studies

メタデータ	言語: jpn 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/24708

共に歩む神

—— フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答 ——

北 博

序. フィリピン闘争神学と旧約聖書学

韓国とフィリピンのキリスト教には、歴史的にも性格的にもいくつかの共通点がある。中でも、両者に共通する強い民族主義的傾向は、共に大国の支配に苦しめられてきた歴史から極めて自然に出てきたものであろう。しかし、それにとどまらず、同時にその傾向性を実践過程において何らかの意味で克服ないし超越しようとする姿勢もまた、両者に共通して見られるのである。これは一つには、度重なる抵抗と挫折の歴史の中から否応なく身についた、一種屈折した感情と関係があるかもしれない。しかし直接的にはそれは、1960年代から70年代にかけてのいわゆる開発独裁による強権政治への抵抗と民主化運動の中から学び取ったものである。そしてこの運動の中から、韓国では「民衆^{ミンジョン}の神学」、フィリピンでは「闘争の神学」(Theology of Struggle)と呼ばれる神学が形成された。どちらも、民衆の抵抗運動との連帯を通じて身につけた強い実践的性格と同時に、弾圧による苦しみの経験から得た崇高な精神性をも併せ持つ神学である。

このうち韓国の「民衆^{ミンジョン}の神学」については、その担い手達の著述によって早くから世界的に知られるようになり、外国の出版物において

は *Minjung* という語がそのまま通用するほどである。そこで明らかになったのは、恨という概念化しにくい韓国民衆の感情に根差した民衆神学の独特の性格や、安炳茂^{アンピョム}の強調する「自己超越」の概念などに見られる、深い倫理性であった⁽¹⁾。

それに対してフィリピンの「闘争の神学」については、その余りにも実践的な性格のゆえにそれを包括的に論じた著作がなかなか出版されず、その全貌は必ずしも明らかではなかった。それでも、いくつかの出版物や未刊の講演原稿、また筆者が神学校の教師としてフィリピン滞在中に様々な人々と語り合った経験を通して見えて来るのは、民衆主体、実践的性格、それに文脈的性格といった、韓国民衆神学と共通する性格に加えて、333年間の長きに渡るスペインによる植民地支配の歴史の中で醸成されたフィリピン民衆の屈折した思いと不可分に重なり合う、闘争の神学の持つ一種独特の性格であった。

それは、闘争のプラクシスというプロセスを通じて何かを達成するというよりは、言わばプロセス自体が大きな意味を持つというものである。同時に、フィリピンのキリスト教の持つ共同体の性格と身体的表現の重視は、信仰の共同体的表現方法としての組織立った示威行動へと発展することになる。つまり、信仰告白は共同体的なプラクシスという形を取って表現されることになり、それは現在共同体の民衆を苦しめている不正の諸形態に対する闘争という方向に展開するのであ

⁽¹⁾ 民衆神学については、金子啓一「民衆神学の地平」(『総説実践神学』)、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)、木田猷一「神の名と人間の主体」(教文館、2002年)、李仁夏・木田猷一監修『民衆の神学』(教文館)、安炳茂「民衆神学を語る」(新教出版、1992年)等を参照。なお、最近はこの恨の概念を普遍化する試みも行なわれている。森本あんり「アジア神学講義」(創文社、2004年)37-51頁参照。

る。このように、よく知られているフィリピンのキリスト教の政治性は、ある意味で共同体的かつ身体的信仰表現の極めて自然な帰結である。それは、ラテン・アメリカの解放の神学のように政治的民主化や経済的公正の達成を最終的目標とするものではなく、闘争という共同体的プラクシス自体が信仰の表現、つまり信仰告白なのである。つまり、ラテン・アメリカの場合とは逆に、解放という目標ではなく、解放のプロセス自身に意味が存することになる。これは、大国に対する抵抗と挫折の歴史を繰り返すことによって鍛えられたフィリピン民衆の一種独特のしたたかさや、楽観主義的とも言えるような不屈の精神を反映している。これを神学的に表現するなら、終末論的性格と言うことも可能であろう⁽²⁾。

プラクシス自体が信仰の表現であるならば、プラクシスの霊性が問われなければならないことになり、目標達成のための闘争の戦術や有効性に代えて、闘争における強い自己犠牲の精神や他者への愛が求められる。闘争のプラクシスにおいて必要なのは、苦しみを荷っていく姿勢である。マルコス政権による10年近くにも及ぶ戒厳令下の度重なる弾圧にも屈せず、闘争の神学が徐々に根を張り、民主化運動の担い手たり得たのは、このような苦しみを積極的に引き受ける姿勢の故であろう。ベニグノ（ニノイ）・アキノ・ジュニアの暗殺事件が引き金となった民主化運動は、1986年のエドゥッサの革命と呼ばれる大衆運動に

⁽²⁾ 北博「聖書解釈と宣教—フィリピン神学教育の現場からの提言—」（『基督教論集』第44号、青山学院大学同窓会基督教学会、2001年）348-349頁参照。なお、この論文の中で挙げた参考文献のうち、闘争の神学を知る上で最もまとまったものは、Eleazar S. Fernandez, *Toward a Theology of Struggle* (Orbis Book, Maryknoll: New York, 1994) である。

よるコラソン・アキノ大統領の誕生となって結実した。またその後15年を経て2001年初頭、不正蓄財疑惑を追及されたエストラダが、やはり大衆運動によって大統領の座を追われた。どちらも基本的に無血の政変だったことや、キリスト教勢力が深く関わっていたことなども、この神学がフィリピン社会に深く浸透していたことを示している。

しかし、エドッサの革命によって誕生したアキノ政権は、軍部の度重なる反乱に悩まされ続けた。更に、「民衆の力第2部」とも呼ばれた大衆運動によって誕生したはずのアロヨ政権下では、右翼勢力による組織立った、言論封じのためのジャーナリスト、言論人、政治家、それに人権活動家達への襲撃事件が半ば公然と大規模に繰り広げられ、多くの人々が凶弾の犠牲になった。標的は、牧師などの聖職者達にまで容赦なく及んだ。筆者の勤務していた神学校でも、当時学生として在籍していた若い女性が牧師赴任先で射殺され、また教師の一人が腿を撃ち抜かれて神学校内に匿われるという事態が起こった。

どうしてこのような「恐怖社会」が出現してしまったのか。二度の内戦の危機を回避したことによってくすぶり続けた暴力的エネルギーが、このような隠微な形で噴出したとも考えられよう。それに対して、非暴力的民主化運動の推進力となってきた闘争の神学はどのような対処をすべきなのか。闘争の神学は基本的に非暴力的ではあるが、反政府武装抵抗勢力への一定の共感によって、暴力に対する非暴力の徹底という点では曖昧さも残っているように思われる。実際、筆者が教えていた神学校の授業の際、「フィリピンが外国によって侵略されたらどうするか」という筆者の質問に対して、その殆どが既に牧師か教会勤務者でもある神学生達は、こぞって「武器を取って戦う」と答えたも

のである。このような反応に筆者は、頼もしさを感じると同時に、ある種の危惧の念も覚えたものである。

暴力に対してどのように対処すべきかという問題は、優れて実践的課題であり、ある一つの理念によって一括りできるような筋合いのものではない。我々は、暴力と非暴力の緊張関係の狭間で、ぎりぎりの選択を迫られる場合があるであろう。現在フィリピンの「闘争の神学」を担うキリスト者達が立たされているのは、まさにそのような局面である。それに対して聖書学は、何を貢献できるのであるか。蛸壺的なアカデミズムに逃避し、現実の問題には我関せずという態度を貫いてオタク的作業を続けることが許されないのは、当然である。とは言っても、聖書の断片を我田引水的に自分達の主張の正当化のために引用するような読み方が、長い目で見た場合に実践面においても有効性があるのかどうか、それもまた疑問である。多少まどろっこしくはあっても、やはり丁寧な釈義を通じて聖書自体の思想を明らかにすることによって、聖書の現代への語りかけを聞き取る作業が必要になるのではないだろうか。そこで本稿では、旧約聖書における「ヤハウェの戦い」の根本的意味を明らかにした上で、その思想がどのように展開していったかを追いたいと思う。この作業は、暴力と非暴力の問題への直接の解答となるものではもちろんないが、各自が聖書からメッセージを聞き取ろうとする際の道しるべにはなり得るであろう。

フィリピンの神学校で講座を受け持ち始めた頃、ミンダナオ島のある教区長がはるばる船で何日もかけて受講のためにやって来た。彼は、環境破壊という現在進行中の緊急の問題に対して、教会が神学的にどのように対処すべきかという課題に対する解答を見出すため、多忙な

中、関係者達の理解と支援を得てやって来た、と言った。それを聞いて筆者は、夜逃げをしたい気持ちになったものである。なぜなら筆者は、「そのような問題に直接答えることは聖書学(あるいは神学やキリスト教)の課題ではありません」と平然と言えるほど面の皮が厚くもなく、かと言ってその課題に答えられるような準備もできていなかったからである。それでも筆者は、そこに留まった。筆者の提示した聖書学は、到底彼を満足させるものではなかったであろう。その後、日本に帰国して更に何年もの時が過ぎた。フィリピンの困難な事情を伝え聞き、安全地帯にいることを申し訳なく思いつつ、今、遅ればせながら旧約聖書から現代の諸問題への道しるべを模索する作業を始めることにし、この小論を手がけた次第である。

1. 「戦士」ヤハウエ？

モーセが、燃える茨の灌木の中に突如現われた不思議な存在、出エジプト記3章6節での自己紹介によれば「父祖の神」にその名を尋ねた時、神は「エフイエ」と答える(14節)。プーバーによれば、これは問いに対する拒絶と理解されなければならない。彼によれば、「私はある」という動詞は、常に現在し、共にあること、永遠の現在の表明であって、同時に定まった現象形態に固定されることへの拒絶である。言わば、三人称の名において隠蔽されていたものが、一人称の動詞で開示される。それは、特定の場所に拘束されず、困窮する者と共に歩み、助け、導く者としての神の本質の表明である⁽³⁾。

⁽³⁾ マルティン・プーバー「モーセ」(荒井章三他訳、日本基督教団出版局、2002年)64-66頁。

創世記 12 章において、アブラハムはヤハウェの命令に従って故郷を離れ、異国に旅立つ。1 節では「～から」という前置詞が三回使われ、「あなたの土地から」「あなたの生まれ（親族）から」「あなたの家の家から」出て行くべきことが強く命じられるが、行く先は「私が見せるであろう土地へ」としか告げられない。そしてアブラハムがすべてを投げ打って辿り着いた土地、シケムにおいてアブラハムが見たのは、ヤハウェ自身であった。7 節では、1 節でヒフィル形で使われた動詞 *rā'a* がニファル形で二回（未完了形と分詞形で）使われ、*inclusio* を成し、意味上の対応が見られる。ここでアブラハムは、土地の授与を約束される。しかし、結局アブラハムがその生涯に得た土地は、サラの埋葬のためにヘト人から法外な値段で買ったヘブロンのマクベラにある畑のみであり（創 23 章）、アブラハム自身は生涯寄留者、つまり在留異邦人として生き、サラと同じ場所に埋葬された（創 25：8-10）。

ヤコブは兄と父を欺いた結果、ハラシへと旅立ち、とある場所で石を枕に横たわり、夢を見る。夢の中で神は、「私はあなたと共に」いることと、彼がどこを行こうと守り、この地に帰らせることを約束する（創 28：15）。その後ハラシの地で生活していたヤコブに神は、「あなたの父祖の地」「あなたの生まれの地」へ帰るよう命じる（創 31：3）。ここで神が約束する「私はあなたと共にいる」(*'ehye 'immāk*) は、出エジプト記 3 章 12 節でモーセに対して約束する言葉と同じである。更にヤコブは、ヨセフの招きでエジプトに移住する際にも神に呼びかけられる。ここでも神は、「私はあなたと共にエジプトに下り、私があなたを導き上る」と約束する（創 46：4）。結局ヤコブはエジプトで死に、遺体のみがマクベラの畑のアブラハムとサラが眠る場所に連れて来られ

た。

アブラハムもヤコブも、寄留者としてその人生を終わる。ヤハウェは、生まれ故郷を離れ在留異邦人として不安定な生活をする者達と共に歩み、旅をする。このようにヤハウェは、ある特定の場所に属さず、自分の選んだ者達をある土地から別の場所へと導き、共に行くのである。ヤハウェは土地や国に固着せず、人を導きながら共に歩む。この自由さがヤハウェの重要な特性である。

マックス・ウェーバーによれば、ヤハウェにはイスラエルを超越したある種の普遍主義が最初から存在していた。したがってヤハウェは、古代イスラエルの固有の神ではなく、契約によってイスラエルと特別な関係に入ったのである。またウェーバーは、ヤハウェを「一つの神祕に包まれた未知の神」であったとして、そこから来る神聖性を戦争神としての性格と結び付ける⁽⁴⁾。

それに対してブーバーは、「ヤハウェの戦い」のより正確な聖書的概念把握を主張する。彼によれば、ヤハウェは戦争神なのではない。ヤハウェは、古代イスラエルの周辺諸国の神々が土地に固着し国家や王家の戦いを助ける守護神だったのに対し、王として自分自身の戦いを導くのである。ヤハウェは「土地の主ではなく、共に行く神、導き手、王」であり、イスラエルは自分達が「王なるヤハウェによって召集され、その戦列に組み込まれている」と理解したのである⁽⁵⁾。

イスラエルの宗教において決定的なのは、土地ではなく人間と神と

⁽⁴⁾ 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）198、205-207、214-216頁。

⁽⁵⁾ マルティン・ブーバー『神の王国』（木田猷一・北博訳、日本基督教団出版局、2003年）177-178、188頁

の結び付きである。列王記上 19 章 11-12 節の、ホレブの山中でのエリヤに対する神の顕現記事では、神の顕現が人間自身に対する語りかけという形で行なわれるということが主張されており、固定した場所における自然現象と神との結び付きが注意深く避けられている。イスラエルの宗教では、神は特定の場所に住んではおらず、その都度ふさわしい場所を告知の場所として選ぶ。重要なのは神と人間ないし人間の集団の関係である。このことは、イスラエル以外の民族に対しても当てはまる。申命記 2 章 1-23 節によると、ヤハウェはエサウの子孫(つまりエドム人)やモアブ人、アンモン人を導いて土地を得させたのであり、イスラエルはそれを侵略してはならない。また、アモス書 9 章 7 節では、ヤハウェはイスラエルと同様ペリシテやアラムをも導いていると述べられ、イスラエルに対する「選び」が相対化され、その絶対視が戒められている⁽⁶⁾。

以上のようにヤハウェは、自由に人間や民を導いて共に歩み、土地を移動させるのであり、特定の国の守護神ではあり得ない。ヤハウェは戦争神ではないが、それが必要な時には戦士となる。戦士としてのヤハウェは、困窮する者と共に歩む神という本質から出ており、ヤハウェの戦いはヤハウェがその約束を果たすために自分自身の戦いを導く「王の戦い」である。

⁽⁶⁾ 出エジプト記 33 章 19 節の「私は恵もうとする者を恵み、憐れもうとする者を憐れむ」というヤハウェの宣言は、神の「選び」の自由の宣言である。もともと、神の選びの自由とは、偏愛の自由でもあり、ここからヤハウェとイスラエルとの一種かけがえのなさも生じてくる。申命記 7 章 6-8 節は、そのかけがえのなさを表わす神学的表現である。なお、神の選びに対する後の時代の新たな理解が、最後のパウロ書簡、ローマの信徒への手紙 9 章 11-16、25-26 節に見られる。

2. カナン神話とヤハウエの戦い

出エジプト記 15 章 1-18 節は、エジプト軍によって追われたイスラエルの民が神によって奇跡的に救出されたことを称える、いわゆる「海の歌」と呼ばれる箇所である。部分的に、エジプト脱出からそれほど遠くない時代にまで遡る可能性のある詩文を含んでいる(1 節 b, cf. 21 節 b)。この中でヤハウエは、「戦士」と呼ばれている(3 節)。旧約聖書においてヤハウエは、困窮する者達のためにしばしば戦士として活動する。その際、戦士としてのヤハウエの表現には一定のパターンがあり、その背後にはカナン神話のバアルの闘争神話があると見られている⁷⁾。例えば旧約聖書には、雲を駆って進むヤハウエの表象が数多く見られるが(詩 18: 10-11=サム下 22: 10-11, 詩 68: 5, 詩 104: 3, 申 33: 26, イザ 19: 1), これは「雲を駆る者」というバアルの称号に対応する。カナン神話では、バアルはヤム(海)に戦いを挑んで勝利するが、旧約聖書においてヤハウエをヤムと戦うバアルに重ね合わせた痕跡が処々見られる。例えばハバクク書 3 章 3-12 節は、カナン神話の影響がかなり見られるとされる箇所であるが、8 節以下でヤハウエは戦車を駆って激しく戦い、川や海といったカオスの勢力に対して怒りを燃やす。海(yām)や淵(t'hôm)といった語にも、バアルの戦いと対応関係が窺われる。詩編 77 編 17-20 節でも、激しく戦うヤハウエに対して水や淵が恐れおののく(17 節)。雨や雷雲もバアルを連想

⁷⁾ カナン神話は、1929 年にラス・シャムラで出土したウガリット文書の解読作業によって、かなり明らかになった。ウガリット文書と旧約聖書との突き合わせ作業については、北博「<天上の会議>の表象と預言者意識」(『古代イスラエル預言者の思想的世界』, 新教出版, 1997 年) 参照。

させるが、ヤハウエは海や大水を踏みしだいて進む。詩編 29 編では、ヤハウエは洪水を征服してその上に王座を置く。このように、戦士ヤハウエの表象はヤムと戦うバアルのイメージの影響がかなり見られる。

戦士ヤハウエの戦いのパターンは、バアルの戦いを原型として形成され、Divine Warrior Hymn (天上の戦士の賛歌) という様式において表現された。このパターンの一般的な要素は、戦い→神殿建設→祝宴→栄光の統治などであり、祭儀において繰り返し演じられることによって形成され、伝承された。イスラエルの聖戦伝承は、このパターンによって表現を得たが、それにもかかわらずカナン神話やその他の古代近東神話のように天上の無時間的ドラマに解消してしまわなかったのは、出エジプトというイスラエルにとっての歴史的原点が宗教伝承の中にしっかりと組み込まれていたからであろう⁽⁸⁾。

出エジプト記 15 章 1-18 節は、前半と後半に分けられる。前半の 1-12 節は、ヤハウエの戦いと勝利である。後半は、13-16 節がヤハウエによるイスラエルの民の救済、17 節が神殿建設、18 節がヤハウエの統治、というように分けることが出来よう。全体にカナンの闘争神話の祭儀様式の基本的要素が、かなりはっきりと見分けられる。また、後半部分はカナンでの土地取得を前提とし、それと結びついたテーマ進

⁽⁸⁾ 「天上の戦士の賛歌」については、F.M. クロスとその弟子達、いわゆる「クロス学派」が研究を進めた。これに関する代表的な文献は、F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1973; Patrick D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*. Massachusetts: Harvard University Press, 1973; Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, Philadelphia: Fortress, 1975 等である。

行である。征服は期待されているのではなく、既に過去の出来事として描かれている。前半と後半を通して、元来の闘争神話は徹底的に歴史化されている。

前半では、淵 (t^hôm, 5, 8 節), 海 (yām, 1, 4, 4, 8, 10 節), 水 (mayim, 8, 10 節) といったバアルとヤムの戦いを連想させる語が多く用いられている。t^hôm は、創世記 1 章 2 節では原初の混沌を表わす語として現われる。しかし、このような自然のカオスは、出エジプト記 15 章 8, 10 節ではヤハウエの霊 (rûah) によって制御されている。yām は闘争神話のような戦いの相手ではなく、ヤハウエの戦いの道具に過ぎない。ヤハウエはその霊によって、イスラエルの民をファラオの軍勢から救う。イスラエルの民が乾いた海の底を渡る記述は 1-18 節の中にはなく、描かれているのはエジプト軍の海底への沈没だけである。

11 節 αα は、類似する表現が詩編 89 編 7 節にも見られる。詩編 89 編 6-8 節は、いわゆる「天上の会議」(Divine Council) の表象が色濃く反映されている箇所であり、6 節と 8 節の「聖者達」(q^edōšim) は 7 節の「神々の子ら」と同様、天上の会議の構成員としての御使い達である。出エジプト記 15 章 11 節 αβ の「聖において」(baqqōdeš) は、七十人訳ギリシア語聖書(Septuagint)では「聖者達において」(ἐν ἁγίοις) となっており、御使い達であることを暗示している。αβ は αα と並行関係にあり、この語と対応するのが αα の「神々において」(bā'elim) であることから、11 節は元来御使い達の中にいるヤハウエの表象だった可能性が強い。この箇所と類似する表現は申命記 33 章 26 節にも出て来るが、そこではその表現に続いて、ヤハウエが「雲を駆る者」と

して描かれており、同様の表象に由来していると思われる。このように、「海の歌」に表現を与えたのはカナンの闘争神話であり、戦うパアルのイメージがヤハウエの描き方に活力を与えているが、イスラエルの経験した歴史的原点の記憶が伝承の形成に決定的役割を果たしており、カナン神話の元来の意味は背後に退いている。ここでは、カナン神話は語りの枠としての二次的意味しか持っていない。

次に、士師記5章のいわゆる「デボラの歌」もやはり、背後にカナン神話の表象世界がある。しかし、こちらは同時に、歴史を担う人間の主体的役割が明確にされている。3節では「私」を意味する *'ānōkī* が二度繰り返される⁽⁹⁾。7節でも、一人称単数形の動詞「私は立つ」(*qamti*) が二度繰り返され、後にエレミヤに強く現われる預言者の自意識が既に見られる。12節では、デボラに対して4回「奮い立て」(*'ūrī*) と呼びかけられ、その後バラクに対して「立て」(*qūm*) と呼びかけられる。様式的に非常に古いとされる民数記10章35節の「ヤハウエよ、立て」(*YHWH qūmā*) と比べると、デボラの歌では人間の役割が顕著に目立っている⁽¹⁰⁾。2節と9節においても、ヒトパエル形の *nādab* によって、自発的献身と戦いへの主体的参加が強調される。11節で2回繰り返される複数形の「義」(*šidqōt*) によって、この戦いがヤハウエの義のための戦いであることが告げられる。それは「ヤハウエの民」(*'am YHWH*) によって担われるのである(11, 13節)。また23節で

⁽⁹⁾ ヘブライ語は、通常動詞で人称も明示できるので、人称代名詞を用いるのは主語を特に強調する場合である。

⁽¹⁰⁾ 民数記10章35節の他、詩編132編8節には「立て、ヤハウエよ」(*qūmā YHWH*)、また詩編68編2節には「神は立つであろう」(*yāqūm 'lōhīm*) という表現があり、いずれも部族連合時代の戦争託宣と関係のある様式であろう。

は、召集に応じなかった住民がヤハウェの戦いへの不参加によって糾弾される。そして24-27節では、戦争を終結させるにあたっての人間の英雄的（また残酷な）行動が、写實的に描かれる。

他方、士師記5章で語られているのは、紛れもなくヤハウェの戦いである。4-5節は、戦士ヤハウェの南の山々における顕現と、北上の行進である。詩編68編8-9節と申命記33章2-3節は、ここと同一の表象世界に属する箇所であり、すべてシナイが重要な地理的表象をなしている⁽¹¹⁾。詩編68編8-9節は、「あなたの民の前を」を「セイルから」に、また「荒れ野を」を「エドムの野から」に変え、「神」を「ヤハウェ」に入れ替える等の若干の修正を加えると、士師記5章4節a、5節bと逐語的に一致する。明らかに両者は、同じ生の座で育ち伝承された様式である。また申命記33章2-3節は、テキストがかなり壊れていて読みにくい、2節ayの「聖」(qōdeš)は3節aβの「彼の聖者達」(q̄dōšāw)と共に御使い達を指していると思われる。

天上の戦士の賛歌において、御使い達は天の軍勢の聖なる戦士としてヤハウェに従って行く。詩編68編18節は、8-9節のヤハウェの行進の表象を引き継いで、ヤハウェの戦車が無数の戦車に囲まれて進軍するという表象であるが、テキスト通りでは意味不明な18節bの最後の「聖」(qōdeš)を集合名詞と解し、「聖において」(baqqōdeš)を出エジプト記15章11節aβと同様「聖者達の中に」と訳すならば、これもヤハウェの軍勢を構成する御使い達の戦車隊に囲まれて進軍するヤハウェの表象である。

⁽¹¹⁾ この他、既に述べたようにやはりカナンの闘争神話の影響を強く受けているババク書3章3節以下でも、戦士ヤハウェは南方の山々において顕現する。

これらの箇所との対応関係を考慮するならば、士師記5章4-5節も、「聖者達」への言及はないが、やはり御使いの軍団に囲まれて進軍する「天上の戦士」ヤハウエの表象であると考えるのが妥当であろう。

またヤハウエの軍勢は、御使い達であると共に、月や星達といった天体でもあると考えられていた。「万軍のヤハウエ」(YHWH $\text{š}^{\text{e}}\text{bā}'\text{ōt}$)とは、天の軍団の創造者としてのヤハウエの称号であるが、 $\text{šabā}'$ とは軍団であると共に天体でもあり、イザヤ書40章26節、45章12節では、ヤハウエがすべての $\text{šabā}'$ を創造し、指揮しているという表象が述べられている。詩編103編20-22節では、「御使い達」と「すべての彼(ヤハウエ)の天体(軍団)」($\text{kol-š}^{\text{e}}\text{bā}'\text{āw}$)と「すべての彼(ヤハウエ)の被造物」とが並行関係にあり、それぞれヤハウエを称えるよう命じられる。ヨブ記38章7節でも、「朝の星々」と「神の子ら」つまり御使い達が同一視されている。更にヨシュア記10章12-14節では、ヨシュアの願いによって太陽と月が運行を停止する、それは、「ヤハウエがイスラエルのために戦った」からである。

以上のことから、士師記5章20-21節の不思議な記述も説明がつく。天の軍勢を構成する御使い達である星達が、天から戦いに加わったのである。その結果、天体の参戦によって天変地異が起り、キシヨン川が氾濫を起こし、カナン軍の戦車隊を押し流した、ということであろう。

このように、士師記5章は歴史内での地上の人間の戦いでありながら、同時にヤハウエの戦いと考えられている。士師記4章14節で、圧倒的なカナン軍の武力の前にはためらうバラクに向かって、デボラは「ヤハウエがあなたの前を出て行ったではないか」と言う。ヤハウエは王

として自分の戦いを遂行するのであり、バラク始めイスラエルの各部族の民は、自分達はその聖なる戦列に組み込まれている、と理解した。ヤハウェが戦う時、中立でいることは許されない。傍観者の態度は、5章23節のように呪いの対象となる。しかし、同時にヤハウェの戦いは、根本的には武力によらない。伝承は、九百両の戦車（士4:3）でイスラエルに立ち向かったカナン軍の軍勢が敗北したと伝えている。ここではイスラエル軍の戦略や戦術は、敗北したシセラを討ち取った女ヤエルの活躍を除けば、何も記されていない。なぜなら戦いに勝ったのはヤハウェであり、ヤハウェの軍団の活躍が戦いを勝利に導いたと考えられているからである。

古代イスラエルは、エジプト脱出やカナンでの土地取得などの過程で経験した様々な危機的状況からの脱出を、ヤハウェの導きによる奇跡的救済の出来事と感じ、共同体の重要な記憶として語り伝えた。それは主に、地方聖所で定期的に行なわれる祭儀において朗読されることによって、口伝として伝承され、後に記述され、文書化されるに至った。その際、経験したことが表現を得て様式として形成される過程で、カナンの闘争神話の表象がかなり用いられたのである。それは、自分達の歴史的経験が超越的次元からの救いの出来事であるという理解に表現を与えるために、必用なことであった。こうして「天上の戦士」の表象が形成され、「ヤハウェの戦い」の概念的把握に超越的側面を与えることになったのである。

3. 「ヤハウエの戦い」の概念の思想的展開

古代イスラエルは、カナンでの土地取得の当初より、同じ土地に住むカナン人との競合関係にあり、また周辺のアンモン人、モアブ人、エドム人とも抗争を繰り返し、更にフェニキアやアラムの脅威にも晒されてきた。このような背景から、様々な戦争託宣を統合する形で「諸国民に対する託宣」(oracles against the nations)の類型が形成されたが、この類型にも「天上の戦士」の表象とその「賛歌」の様式が色濃く反映されている⁽¹²⁾。他方、古代イスラエルはこれらの民族や国々を、遠い親戚や究極的には同じ祖先に由来するものとして、その歴史伝承の中に組み込んだ⁽¹³⁾。また、この類型の原点であるアモス書1-2章の「諸国民に対する託宣」には、民族主義の相対化傾向が強く見られる⁽¹⁴⁾。

「ヤハウエが導き、共に歩み、戦う」という理解には、当初より非常にデリケートなものが含まれていた。それは、今にも他民族の攻撃を受けて歴史の舞台から消滅してしまいそうな弱小民族の切実な思いから発し、ヤハウエへの信頼ということと分かちがたく結びついていた。「海の歌」に先立つ出エジプト記14章13-14節では、六百両の戦車隊で追って来るファラオの軍勢を見てうろたえる民に対してモーセが、

⁽¹²⁾ 北博「諸国民への託宣の変容とイザヤ二四-二七章の成立」(『キリスト教学』第35号、立教大学キリスト教学会、1993年)参照。cf. Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy. Studies in the Oracles Against the Nations*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975.

⁽¹³⁾ 創世記19章36-38節(アンモン人とモアブ人)、36章(エドム人)、また10章のノアの子孫のリストを参照。

⁽¹⁴⁾ 北博「審判預言の角度から見た預言者と社会」(『現代聖書講座』第2巻、日本キリスト教団出版局、1996年)101-104頁参照。

「恐れるな、落ち着け」、そして「あなた方のためにヤハウェが今日行なう救いを見よ」と言う。更に、「ヤハウェがあなた方のために戦うであろう」と告げるのである。15章2節では、ヤハウェが「わが力」であり「わが救い」である、と歌われる。ここに、ヤハウェの戦いは武力によらないという、古代イスラエルの聖戦伝承の根底に流れる思想が見て取れる。ヤハウェは救助者であり、戦士として、劣勢な人々を救い出す。人間を抵抗の戦いへと駆り立てるが、その勝利は究極的には人間の力にはよらない、という思想である。

この思想は、申命記的歴史著作の様々な箇所にも反映されている。士師記6-8章の「ギデオンの戦い」では、「イナゴのように数多い」ミディアン人、アマレク人、東方の諸民族(7:12)に対してギデオンは、召集した民のうち怯んでいる二万二千人を帰し、一万人居だけを残した、とされる。それは、イスラエルが「わが手こそわが救い」(7:2)と言うことのないように、とヤハウェが命じたからである。ヤハウェは更にその数を縮小するよう命じ、最終的には三百人のみを兵員として同行させた。この物語の背後にある歴史的出来事が実際はいかなるものであったにせよ、この伝承自体は明らかにこれを「ヤハウェの戦い」として語っており、ヤハウェの戦いは兵力や武力によらないという考え方が色濃く反映されている。

サムエル記上17章のダビデとゴリアトの戦いにも、ヤハウェの戦いの性格は如実に現われている。ゴリアトの「イスラエルの戦列」(8,10節)という表現は、ダビデの口によって「生ける神の戦列」(26,36節)と言い換えられる。そしてダビデは、「イスラエルの戦列の神、万軍のヤハウェ」(45節)の名によって戦う、と宣言する。ダビデの口託し

て、「まことにヤハウエの救いは剣と槍によらない」(47節 aβ)というヤハウエの戦いの基本的理念が語られ、それに続く「まことにその戦いはヤハウエのもの」(47節 ba)によって、ヤハウエの戦いであることが一層明確にされる。そしてこの物語においてダビデは、完全武装した百戦錬磨の巨人ゴリアトに対して羊飼いの姿で相対し、石と投げ紐のみで立ち向かい、勝つのである。余りにも現実離れしているように見えるゴリアトとその武具の巨大さ(4-7節)は、この場面においてはダビデの非力さとの対比を極端なまでに際立たせる効果をもたらしている。

以上のように、ギデオンの戦いにおいてもダビデの戦いにおいても、強調されているのはギデオンの戦術の素晴らしさとかダビデの勇気などではなく、非力な者を救い出すヤハウエの戦いである。この他、様々な箇所には散在する奇跡的救出の物語(例えば列王記下6章15-23節, 7章6-20節のエリシャ物語のアラムとの戦い等)にも、ヤハウエの戦いの思想が反映されている。更に、ヨシュア記6章のエリコの征服の記事では、征服に先立ってヨシュアはヤハウエの軍勢の將軍(šar-šēbā'-YHWH)である御使いに出会う(5:13-15)。エリコを征服するためにヨシュアが行なったことは、ヤハウエの命令に従って七日間祭儀的行進を行なうことだけであった。ヨシュアは、難攻不落のエリコを攻め落とすために何の兵力も用いておらず、ここにもヤハウエの戦いの思想的反映を見ることができる⁽¹⁵⁾。

⁽¹⁵⁾ 2001年1月に起きたフィリピンの政変は、大衆運動によるエストラーダ大統領の追放劇であった。その際、大統領の辞任を求めて「エリコの行進」を大統領府のあるマラカニャン宮殿に対して行なうという呼びかけが、インターネットを通じて広く行なわれた。結局この計画は、強い危機感を持った政府の圧力で中止に追い

預言文学においては、特にイザヤの託宣とその精神的継承において、ヤハウェの戦いの思想が独特な形で展開されている。イザヤの外交関係への発言は、今日の非武装非同盟論の原型となるものである。アラムと北イスラエルが反アッシリア同盟を作り、この同盟への参加を拒んだユダを攻撃し始めるといういわゆるシリア・エフライム戦争に際し、イザヤがアハズ王に進言したのは、慌てて性急に行動せず、ヤハウェに信頼することであった(イザ7: 3-9)。しかしアハズ王の取った戦略は、大国のアッシリアに援軍の派遣を要請するというものであった(王下16章)。その結果、確かにアラムと北イスラエルの脅威は去ったが、後には結局ユダもアッシリアの属国になってしまう(王下18: 13-16)。しかし、そのような惨めな結末すら、イザヤの託宣においてはヤハウェの手の業とされる。イザヤ書10章27b-34節は、前701年のセンナケリブによるエルサレム包囲を背景とする託宣であろうが、アッシリア軍の遠征の道筋は「天上の戦士」ヤハウェの行進と重ね合わせられ、ヤハウェのエルサレムへの懲罰の行動として描かれている⁽¹⁶⁾。アッシリアはヤハウェの懲罰行動の無意識の代理人に過ぎない(10: 5-11)。時至ってヤハウェの怒りが解ければ、その怒りは逆にアッシリアに向かうことになるのである(10: 12-19, 24-27a)。

込まれたが、この呼びかけはマニラ周辺に大きな波紋を投げかけた。実はこの呼びかけが出始める少し前、筆者は神学校の講義において、このような示威運動の可能性を示唆したことがある。それは、以前読んだシリマン大学神学部のカブロン教授のある論文から発想を得たものだった。

⁽¹⁶⁾ 29節aの二つの三人称複数形の動詞を少し修正すると、27b-32節は正体不明の「彼」の行進となる。そして、33節でそれがヤハウェだということが判明するのである。北博「諸国民への託宣の変容とイザヤ二四-二七章の成立」59-60頁参照。なお、この箇所が続く11章1節以下のメシア預言は、ヤハウェによって切り払われた木々の一つの切り株から出た芽による回復であり、その前の部分との文脈的一貫性がある。

イザヤ書 20 章には、前 713-711 年のアッシュドドを中心としたアッシリアに対する反乱がエジプト（エチオピア）頼みで行なわれ、ヒゼキヤ王が一時それに参加したしたことへの、イザヤの象徴行為による批判の記事がある。前 701 年のセンナケリブの遠征の際にも、ヒゼキヤはエジプトとの同盟関係によってこれに対抗しようとした。イザヤ書 30-31 章は、おそらくこのことをイザヤが批判したこと由来するものであろう。30 章と 31 章は、それぞれ *hōy* という預言者的威嚇の叫びで始まる。31 章 1 節で批判されているのは、エジプトという大国や軍事力に頼ってヤハウェを求めない姿勢である。詩編 33 編 16-17 節や 20 編 8 節でも、軍事力が勝利をもたらすものではないことが述べられており、思想的にここと共通する。イザヤ書 31 章 3 節 a の「エジプトはアダムであってエールではない」は、ティルスへの審判であるエゼキエル書 28 章 2, 9 節にも類似表現があり、次の「彼らの馬は肉であって霊ではない」と対句を成す。「万軍のヤハウェ」⁽¹⁷⁾ は、シオンで戦うために下り（4 節 b）、鳥のようにエルサレムを保護する（5 節）。そしてアッシリアは、「人間のものではない剣」（8 節）によって倒れるのである。同じ趣旨のことを敷衍している 30 章 15-16 節では、危機に際してうろたえずに、ヤハウェに信頼すべきことが告げられる⁽¹⁸⁾。そして「ヤハウェの霊」が激流のようにみなぎり（30：28）、「天上の戦士」ヤハウェがアッシリアと戦うのである（30：30-32）。

⁽¹⁷⁾ 「万軍のヤハウェ」とシオン／エルサレムとの結びつきについては、関根正雄「古代イスラエルの思想」（講談社学術文庫）200-210 頁に、興味深い考察がされている。

⁽¹⁸⁾ シリア・エフライム戦争の際のヤハウェの告知（イザ 7：4）や、エジプト軍に追い詰められた民に向かってモーセが発する言葉（出 14：3-4）は、この箇所を連想させる。

しかし「ヤハウェの戦い」の思想は、その後の新バビロニアによるユダ王国の滅亡とバビロン捕囚、更にペルシアの支配下でのユダヤ教団としての存続という歴史の中で、黙示的な方向へと展開される。エゼキエル書 38-39 章では、「マゴグのゴグ」とその軍勢がイスラエルの地を襲い、その地で全滅する。ヤハウェの戦いは天変地異による大規模な災害という形を取り (38: 18-23)、祝宴の表象は戦争の後の凄惨な光景と結び付いて描写される (39: 17-20)。イザヤ書 24-27 章では、天変地異は宇宙的になり (24: 17-20)、ヤハウェの戦いは神話的次元で行なわれる (24: 21-22, 27: 1)。そして祝宴の表象は、終末論的なものとなる (25: 6-8)。世界帝国による恒常的支配という憂鬱な現実の中で、ヤハウェの救いの行動は帝国権力の打倒ではなく、将来の彼方における宇宙的規模の全面的刷新への期待として、待望の次元に置かれることになるのである。

ところが、その後ダニエル書において「ヤハウェの戦い」の概念は、再び新たな形で展開されている。2 章では、バビロン捕囚民のダニエルなる人物がバビロンの王の夢解きをするという場面設定の下で、イスラエルを過去に支配した大帝国の数々がすべて⁽¹⁹⁾、「人手によらず」切り出された石によって打ち砕かれ、跡形もなく消え去ることが述べられる (31-36, 45 節)。一方、2 章と内容的に対応する 7 章では、やはりイスラエルを過去に支配した大帝国を象徴する四頭の怪物が次々に現われるが (2-7 節)、関心は最後の怪物の「小さな角」に集中している (8 節)。

⁽¹⁹⁾ 王の見た夢の像は、おそらく新バビロニア、メディア、ペルシア、ギリシアを表わしている。但し、実際の歴史とは完全には一致しない。

ダニエル書が書かれたのは、おそらくセレウコス朝シリアのアンティオコス四世エピファネスによる宗教迫害の末期である。「小さな角」は、言うまでもなく当時猛威を振るっていたこの暴君を表わしている。著者は、武装抵抗を続けるマカバイ派のエルサレム奪回と迫害者の死を、予測はしていてもまだ知らない状況である。7章は、9-10節の「天上の法廷」の描写を挟んで、11-12節で小さな角のある最後の怪物は殺され、他の怪物も力を奪われる。おそらくこの審判は、天上の法廷で決定され、13-14節の「人の子のような者」によって実行されるのである⁽²⁰⁾。また、7章の再解釈である8章の幻も、関心の中心はアンティオコス四世の迫害である。この迫害者は25節で、「人手によらず」滅ぼされることになる。10-12章の幻では、天上の世界での戦いについて語られた後、現在の迫害状況とそれに至るまでの主にプトレマイオス朝とセレウコス朝の地上の争いが詳細に記される。この中では、maškil と称される人々の殉教の意味が述べられ、それらの人々の終末における復活にも、おそらく旧約聖書中唯一言及されている(11: 33-35, 12: 3, 10)。ここでは、当時成功を収めつつあったマカバイ派の武装抵抗は、あまり評価されていない(11: 34)。maškil とは、第二イザヤの「苦難の僕の歌」冒頭の、「見よ、我が僕は yaškil」(イザ 52: 13)を連想させる語である。この語を用いることによって、苦難の僕に倣って自ら苦しみを引き受け、耐え忍び、神の手に委ねることこそが、捕囚後最大の民族の危機に際して取るべき態度として、ここで示されているのであろう。復活は、殉教した maškil 達への神の肯定の表現であ

⁽²⁰⁾ 北博「審判預言としてのダニエル書七章」(『基督教論集』第42号、青山学院大学同窓会基督教学会、1999年)参照。

る。

4. 結 論

旧約聖書の伝承において、ヤハウェは「共に歩む神」として描かれている。ある人間ないし人間の集団を、ある土地から別の土地に導く神である。ヤハウェは困窮する者と共に歩み、導き、助ける。「戦士」としてのヤハウェは、困窮する者の救助者としての性格から出て来るものである。ヤハウェは根本的に戦士なのではなく、必要な場合に戦士として行動する。また、ヤハウェは土地の守護神なのではなく、自分自身の戦いを遂行するのである。

ヤハウェの戦士としての行動は、カナンの闘争神話に由来する「天上の戦士の賛歌」の様式で語られ、伝承された。ヤハウェは天の軍勢に囲まれ、戦車を駆って進む。しかしヤハウェは、カナン神話の季節的循環を象徴する天上の神々の戦いとは異なり、地上の歴史世界において現実の民族や国家と戦うのである。

「ヤハウェの戦い」は、人間の力によらない。ヤハウェは、軍事力や大国との同盟に頼ろうとするあり方を砕き、それに代えてヤハウェへの信頼を要求する。大国による理不尽な侵略行為も、ヤハウェの懲罰の行動である。しかしヤハウェの懲罰が終了した時には、ヤハウェの怒りは侵略者に対して向けられるであろう。外国の支配も、ヤハウェの計画として受け入れるべきである。どのような世界帝国も、時至れば必ず無力化されたし、これからもそうなるであろう。また、どのような横暴な支配者も、神の定める時が来れば、「人手によらず」没落す

るであろう。神への従順の結果としての殉教は、神に覚えられており、無駄に終わることはない。

以上が、旧約聖書の伝承と預言者達の託宣から導き出されるヤハウエの戦いの性格である。もとより、現実に暴力に晒されている者にとって、どのような抵抗をするべきかということは、ボンヘッフアーの選択を例に挙げるまでもなく、簡単に割り切れる問題ではない。しかし、軍事力の増強や軍事大国との同盟が、その時代には現実的と考えられ、多くの賛同を得たにもかかわらず、結果としては国を破滅へと追いやった例は、旧約聖書の伝承のみならず、近現代史にも数多い。一見非現実的な非暴力的抵抗は、実際には現実的でしたたかな生き残りの道のようにも見えるのである。

しかし、これをもってフィリピンで苦闘している人々への助言とすることは出来ない。それは、今日のフィリピンでの経済的不公正や民主化運動への抑圧といった問題に、時の政権の要求する開発への融資と技術協力という形で側面から加担してきたのは、他ならぬ日本だからである。現代において「ヤハウエの戦い」は、正義と平和を目指す世界大の「神の宣教」を担う戦いである。それは、まさに日本のキリスト教にとっての課題であり、日本人一人一人に対してこの「戦い」への参加が呼びかけられているのである。