初期イスラエルの宗教 (特集 光は東方より――古代オリエント文化のギリシア・ローマ文化への影響――)

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/24714

ヨーロッパ文化史研究　第12号
（2011年3月31日）

特集　光は東方より ―― 古代オリエント文化のギリシア・ローマ文化への影響 ――

初期イスラエルの宗教(1)

北　　博

序．問題提起
1. イスラエル人とは何者か
2. ウガリット文書と旧約聖書
3. 初期イスラエルとカナン宗教
　① エルとヤハウェの関係
　② バアルとヤハウェの関係
　③ アナト，アシェラ，アスタルテとヤハウェの関係
　④ その他の神々
4. 結論

(1) 本論文著者は，2009年12月12日に東北学院大学で開催された公開シンポジウム「光は東方より―古代オリエント文化のギリシア・ローマ文化への影響―」において，「古代イスラエルにおけるYHWHの表象の形成とその変容」と題する講演を行なった。その講演内容は，『ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容　研究プロジェクト報告書III』（東北学院大学オープン・リサーチ・センター，2010年3月）に同名の報告書として，既に掲載されている。そこにおいて考察されたのは，古代イスラエルにおいて神表象がどのように形成され，変容していったのかという問題だったが，オープン・リサーチの全体テーマとの関連性を意識して，特に諸民族との共生や世界帝国の支配下での存続といった問題を強く意識したものになった。その結果，古代イスラエル全体に話を広げることにならざるを得ず，また一般向けのシンポジウムであることに配慮したこともあって，やや大雑把なものとなった嫌いがある。そこで本論文著者は，翌2010年6月19日に宮城学院女子大学において開催された日本基督教学会東北支部学術大会での「初期イスラエルの宗教」と題する公開講演で，このテーマを初期イスラエルに絞って，より立ち入った考察をした。今回掲載した「初期イスラエルの宗教」は，これら二つの講演を基にしながら，それを更に詳細に展開した論文である。ただ，女神の表象がどのようにヤハウェの表象の形成に影響を及ぼし，特に女神礼拝の残滓が徹底的に排除された後，それがどのような形で補完されたのか，またされなかったのかという問題は，今回は十分に検討することが出来なかった。これについては，次の課題としたい。

序．問題提起

現在旧約聖書学の分野では，捕囚以前のイスラエルは基本的に多神教だった，とする見解が有力になりつつある。モートン・スミスによれば，イスラエルは士師時代から王国時代にかけてヤハウェと並んでカナンの多神教を礼拝していたが，その中から「ヤハウェのみ運動」が徐々に育って行き，捕囚によるシナゴーグ礼拝の開始と共に事実上新しい宗教となった，とされる[(2)]。また，モートン・スミスの影響を受けそれを更に展開したラングによれば，元来多神教的だったイスラエルは，前9世紀のイエフの革命に関連するバアル批判，前8世紀のホセアの活動，イザヤの影響によるヒゼキヤの宗教改革，前7世紀のヨシヤの宗教改革を経て，捕囚期に一神教が確立した，とされる[(3)]。

しかし，ラングの図式は問題を単純化し過ぎており，それはあたかも未発達な多神教からより高度な一神教へと向かう宗教の発展段階を提示しているかのようである。そもそも，一神教か多神教かという二者択一的問題設定自体に無理があるのではないだろうか。最近の考古学的成果によれば，初期イスラエルの宗教は，かなり多様性と流動性を含む形成過程を経ているらしい。その中でどのようにヤハウェという神が受け入れられ，崇拝されるようになり，またその独自性が確立されていったのかという問題は，初期イスラエルの実態に即して解明される必要があろう。以下で展開されるのは，その一つの試みである。

---

(2)　モートン・スミス「前587年以前のイスラエルにおける宗教グループ」B. ラング編『唯一なる神　聖書における唯一神教の誕生』（荒井章三・辻学訳，新教出版，1994年）13-61頁（=Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia Univ. Press : New York, 1971, 1987^2, pp. 11-42.）。

(3)　ベルンハルト・ラング「ヤハウェのみ運動とユダヤ一神教の形成」同書63-142頁。

1. イスラエル人とは何者か

初期イスラエルの宗教を論じる前に，そもそもイスラエルとは何か，初期イスラエルを構成する人々はいつ頃，どこから現われたのかということにも触れなければならない。この問題は，過去1世紀にわたって盛んに論じられ，三つの主要な仮説が拮抗することになった。その三仮説とは，山地における小家畜飼育者達の牧草地交換過程での漸次的な平地への進出とするA.アルトらの「平和的浸透説」，遺跡の発掘によってイスラエルのカナン侵入物語に一定の信憑性があることを主張したオールブライトらの「軍事征服説」，外部からの到来ではなくカナン都市国家内部の社会的変化ないし変革とするメンデンホールの引き上げ説やゴットワルドの社会変革説である。ところがこれら三つの仮説はそれぞれ弱点を抱え，通説となるには至らなかった。

その後，考古学への新しい技術や方法の導入や，1967年の第三次中東戦争以後活発になったイスラエルの研究者達による発掘調査によって，鉄器時代初期のパレスティナ社会の様子が次第に明らかになってきた。考古学者達は，それまで行なわれていた限られた範囲の遺跡を深く掘り進むという方法に代えて，表層調査と呼ばれる方法で広い地域での居住パターンとその規模を調査した。そこで明らかになってきたのは，後期青銅器時代にはあまり居住の形跡のなかった中央山地において，鉄器時代I期に互いに類似する居住形態を持つ小集落が多数出現し始め，更に鉄器時代II期の初頭にかけて拡大していった，ということである。しかもこれらの小集落は，様々な点でカナン諸都市とは異なっていた[4]。

---

[4] I・フィンケルシュタイン/N・A・シルバーマン『発掘された聖書—最新の

調査で明らかになった小集落の諸特徴から判断すると，これらの小集落は社会層が未分化であり，丘のテラスで穀物栽培を営む一方中庭に家畜を保持し，農業と牧畜による自給自足の分節社会だった，と推定される。カナンの都市社会とはかなり異なる反面，文化的に後期青銅器時代のカナン文化との連続性が認められることも指摘される(5)。

それでは，これらの小集落群を構成する人々はどこから現われたのか。既に考古学的に確認されている後期青銅器時代から鉄器時代初頭にかけての平野部における都市の衰退と関連させながら，新たに様々な説明が試みられた。このうち，フィンケルシュタインは次のように説明する。山地の非定住遊牧民は，所有する家畜の群れの生産物だけで生存することは出来ず，穀物を必要とする。ところが都市の衰退のため交易によって穀物を得ることが出来なくなった時，牧畜遊牧民は自らそれを生産せざるを得ず，それが山地住民の定住化を促した，と言うのである。フィンケルシュタインによれば，こうして徐々に牧畜から農業に移行して定住生活を送るようになった山地の住民が初期イスラエル人であり，彼らはその後収益性の高いオリーブやぶどうの生産により適した土地を求めて，西へと拡大していったのである。すなわち彼によれば，聖書の伝承とは逆に，初期イスラエルの出現はカナン文化崩壊の結果であり，その

考古学が明かす聖書の真実』（越後屋朗訳，教文館，2009年）133-146頁。山我哲雄『聖書時代史　旧約篇』（岩波書店，2003年）49-52頁。同「古代イスラエル史研究の最近の争点から」（『聖書学論集36』リトン，2004年）12-18頁。山我氏の報告によれば，鉄器時代I期に中央山地に出現した小集落群は，防壁がなく，広さは0.5〜1 ha，漆喰を塗った水溜とサイロが有り，一集落あたりの戸数は20〜50戸，家の構造は自然石作りの列柱式住居，一戸あたり3〜4部屋で広さは約180平米，どの家屋も類似する規模と作りで，巨大建造物がない，といった特徴がある。場所は牧草地に近い丘陵地帯東端から，次第に西へと拡大していった，とされる。

(5)　マーク・スミスは，両者の間に決定的な違いはないとする。Mark S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel,* Eerdmans: Michigan, 2002² (1990¹), pp. 21f.

原因ではない。そして彼は，「初期イスラエル人は彼ら自身そもそもカナン人であった」と断言する。それでは，自らをカナン人と明確に区別するイスラエル人のアイデンティティーは，どこから生じたのか。フィンケルシュタインは，鉄器時代の山地の小集落群から発見された動物の骨の中に豚の骨が全く見当たらないことに注目する。彼によれば，原イスラエル人は何らかの理由で食物タブーによって自らを他から区別したカナン人であり，それは律法や唯一神教にも先行するのである[6]。

それでは，旧約聖書が重要なこととして保存している出エジプト・カナン征服伝承は，どのように位置づけたらよいのであろうか。19 世紀後半に聖書学に導入された精緻な文献学は，これらの伝承がどのような過程を経て今の形になったのかを明らかにし，伝承の歴史的信憑性に対しては概ね否定的な姿勢を取ってきた。加えて近年の考古学を踏まえた歴史研究は，更に否定的な材料を次々と提供している。それによれば，前 14-13 世紀のパレスティナは，エジプトの一行政区としてその厳重な

---

(6)　フィンケルシュタイン / シルバーマン，前掲書 139-150 頁。Cf. M.S. Smith, op. cit., pp. 6f., 27-28. フィンケルシュタインのこの説は，かつてアルトによって提唱された平和的浸透説に発想が似ているが，原イスラエル人が元々カナン人であるとする点では引き上げ説・社会変革説と同じである。この点では，最近ディーヴァーやレムケらによって提唱されているもう一つの有力な仮説，すなわち没落衰退した都市のかつての住民が山地に定住して農耕生活を始めたという考え方も同じであり，カナン文化との連続性の問題はどちらの説でもうまく説明出来る。Cf. William G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Wm. B. Eerdmans Publishing Co.: Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U. K., 2003, pp. 174-189, 194-200.　もっとも，最近月本昭男は，フィンケルシュタインとディーヴァーのどちらの仮説にも弱点が存在することを指摘する中で，考古学者が自分の発掘調査の成果からこのような大胆な推測をすること自体に警鐘を発している。月本昭男「考古学はイスラエルの起源を解明できるか」(『新版総説旧約聖書』，日本キリスト教団出版局，2007 年，270-282 頁)。

いずれにせよ，前 1207 年頃とされるメルネプタハのシリア・パレスティナ遠征の戦勝を記念する石碑（カイロ博物館所蔵）に「カナン」とともに「イスラエル」の名が言及されているので，少なくとも丁度この時期にこの名で呼ばれる人々がパレスティナに存在していたことは確かである。

支配下にあった。この時代，エジプトは領土的な絶頂期で，アナトリアを拠点とするもう一つの大国ヒッタイトとシリアで対峙していた。エジプトの支配下にあるカナン諸都市には城壁はなく，人口密度も低く，衰退していた。このような状況下で出エジプト・カナン征服のような事件が起こることはおよそ不可能である，とされる。更にこれらの諸都市の多くは，その後の前 12 世紀に起こった「海の民」の侵入とそれに続くエジプトの支配の及ばなくなった諸都市間の抗争によって崩壊する。近年旧約聖書学において盛んになった編集史の成果を踏まえて，これらの伝承が実は後代の状況を古代に反映させたものだった，と考える学者は多い。

しかし，逆に古代イスラエル-初期ユダヤにおいてこれほど重要な文学的遺産として保存された民族伝承がすべて後代のでっち上げだった，と考えるのもまた不自然さが残る。第一，他の神話伝承にはないヤハウェという神の名は，いつ，どこで生じたのか。これがバアルやハダドと同じカナンの嵐の神の一つの地域的な名称だったに過ぎなかったという説は，あまりに大雑把過ぎて説明になっていない。この神は他の地域からある時点でカナンに持ち込まれた，と考える方がより自然である。南方から到来する戦士ヤハウェの伝承（申 33：2，士 5：4-5，詩 68：8-9）やクンティレト・アジュルド碑文の「テマンのヤハウェ」という表現は，ヤハウェが南方から持ち込まれたことを思わせる。また，このことはミディアンの祭司の娘婿であるモーセなる人物がこの神の名を知らせたとする聖書伝承とも，一定の整合性がある。そこで，ヤハウェとは元来アラビアの遊牧民の神の名だったとする「ケニ人仮説」が提唱され，今日もなお根強い支持を得ている。もっとも，「ケニ人仮説」自体はあくまで実証性に乏しい一つの仮説に過ぎないが，それでも「ヤハウェ」が元

来からカナンの神だったのではなく，ある時点で南方から渡来したものであることの可能性は，かなり高いのではないだろうか[7]。

それではこの神の名は，いつ頃どのような集団によっていかなる形でパレスティナに持ち込まれ，「イスラエル」と称する人々に崇拝されるようになったのか。残念ながら旧約聖書伝承以外に直接その手がかりとなる証拠はない。しかし，前14世紀のアマルナ文書等で「ハビル」「ハピル」と記されている略奪集団，またエジプトの新王国時代に建築活動に従事した「アピル」と呼ばれる寄留者集団は，イスラエル人が被差別民（Pariavolk）として言及される際の「ヘブライ人（イブリ）」という表現（創43：32，出1：16，3：18等多数）と言語的に類似する。このような法的保護の枠外に存在する人々からなる集団がパレスティナにヤハウェという神の名を持ち込んだことを裏づける直接の証拠は今のところ存在しないが，その可能性を否定する証拠もまたないのである。また，創世記の族長伝説やその中の系図などは，イスラエルがヤハウェを神とする誓約共同体として形成される以前の部族連合の形成過程を暗示している可能性もある。反対に，旧約聖書の伝承の歴史的信憑性を全く否定しながら，エジプトの記録が誇張なしにそのまま歴史的事実を反映していると考えるのも奇妙な話である。エジプトの公式記録が，国家にとって不都合なある事件に対して意図的に沈黙を守った可能性も考えられなくはないのである。今となっては旧約聖書の壮大な歴史物語という形でしか残されていない民族伝承の核となる何らかの一連の事件の結果，ある集団によって南方から持ち込まれたヤハウェという神がパレスティナの中央山地の人々，つまり「原イスラエル人」の間で受容され，崇拝さ

---

(7) 北博「ヤハウェ」『古代オリエント事典』（岩波書店，2004年），山我哲雄「ヤハウェ」「ケニ人仮説」『旧約新約聖書大辞典』（教文館，1989年）参照。

れるようになり，更に平野部にも広がっていった，と考えることは可能であり，またそう考える方がより自然であろう。但し，その一連の事件を学問的に再構成することは，現在のところ殆ど不可能である，と言わざるを得ない。

2. ウガリット文書と旧約聖書

カナン / フェニキアの神話は，ビブロスのフィロがサンクニアトンの著作を翻訳したものとされる「フェニキア史」に記されていたものを，カイザリヤのエウセビオスがその著書 Praeparatio Evangelica の中に記述しており，そこから推測されてきた[8]。

しかし 1929 年以後，ラス・シャムラでの楔形文字文書の発掘とそれに続く解読作業によって，研究は劇的に進展した。発掘された文書群はウガリット文書と呼ばれ，断片の整理と解読の作業は現在も続いている。

ここで用語について断わっておくことにする。旧約聖書において「カナン」の宗教とされているものは，実はシリア，フェニキアから，ヨルダン川東岸地方を含めたパレスティナを経て，北エジプトまで，類似のものも含めるなら更に広い範囲で，様々な形態で行なわれていた宗教儀礼の一部に過ぎない。オールブライトに倣って，シリアとパレスティナの宗教文化に言及する際，前 12 世紀を境にそれ以前をカナン，それ以後をフェニキアと呼ぶ学者が多かった。しかし近年は，カナン文化が周辺地域から切り離された特別なものではないという見地から，「レヴァント」文化圏として考察することが，特に考古学の分野で多くなった。

---

(8) Harold W. Attridge & Robert A. Oden, *Philo of Biblos The Phoenician History Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, The Catholic Biblical Association : Washington, 1981, pp. 1 3.

但しここでは，テーマとの関連もあり，対象となる地域と時代に応じて，主にカナン，フェニキアという二つの地域名を使い分けることにする。

ウガリット文書の発見は，単にカナン神話の再構成に貢献しただけにはとどまらなかった。オールブライトの弟子であるF. M. クロスは，ウガリット文書と旧約聖書との突き合わせ作業によって，イスラエル宗教の固有性を示すと思われていた宗教表象の多くが実はカナン宗教との共通性があること，つまりイスラエル宗教のカナン的背景を突き止めた。クロスとその弟子達は，更に個々の文章表現でも多くの聖書の箇所がウガリット文書に極めて類似し，並行関係があることを発見した[9]。

もっとも，ウガリット文書は前1400年頃の北レヴァント地方のある都市の神話伝承を伝えているに過ぎない，とも言える。その意味ではもちろん一定の慎重さが必要であるが，それにもかかわらずカナンの宗教を知る上で第一級の資料であることに変わりはない。以下は，現時点までにウガリット文書の解読作業から再構成されているカナン神話の概要である。

パンテオンの主神エル（ʾil）は，「王」の称号を持ち，他の神々を治めている。彼は「年老いた父」，永遠存在であり，「被造物の造物主」，神々の生みの親である。神々はそれぞれエルの子とされる。エルは神々の会議を主宰し，その長として命令を発する。会議の場所は山中の，「二つの川の源，二つの淵の泉のただ中」にあるエルの住居である。エルは灰色の髭をたくわえた偉大な知恵の老人であり，その言葉は賢く，その知恵は永遠である。

---

(9) F.M. Cross, "The Council of Yahweh in Second Isaiah." *Journal of Near Eastern Studies 12* (1953) ; idem, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1973. 彼の弟子達の中では，特に Paul D. Hanson, Patrick D. Miller らがこれに関する研究書を多数出している。

エルの主な妻は，アスィラト（ʾaṯrt）である。彼女は「神々の母」であり，エルの統治に助言を与えたり，彼女の子である神々の願い事をエルに取り次いだりする。

バアルは嵐の神として雨を降らせ，穀物を実らせる豊饒の神であり，戦いに勝利して「永遠の王国，代々にわたる支配」を得，正義を執行する活動的な神である。バアルは，ヤム，モトというそれぞれ自然の諸力を表わす敵対者と，宇宙的戦いをする。ヤムは「海の君」，「川の裁き人」の称号を持ち，バアルに匹敵する力を持つ支配者であり，海のカオスの象徴である。一方モトは，死の勢力の象徴である。途中からバアルの側で戦いに加わるアナトは，バアルの妹また妻であり，残忍な戦いの女神である。

戦いは，エルの傍らにバアルが立っている会議の場面にヤムの使者が到着してバアルの引き渡しを要求し，エルがその要求に応じようとするところから始まる。バアルは怒り，コーサル・ワ・ハシスの力によって2本の棍棒を得，その武器を用いてヤムに勝つ。その間，アナトの凄惨な殺戮行為があるが，バアルはそれをやめさせる。ヤムの打倒によってカオスの力はひとまず一定の領域内に閉じ込められ，宇宙が安定し，平和と豊饒が戻って来る。バアルはアナトに宮殿の建設を相談し，アナトはエルの許に出かけ，エルを脅して宮殿建設の許しを得ようとするが，結局エルは明確な許可を与えない。そこでバアルとアナトはアスィラトに口添えを願い，アスィラトの尽力でエルの許可を得る。そしてバアルは，コーサル・ワ・ハシスに宮殿建設を依頼する。コーサル・ワ・ハシスは宮殿に窓をつけることを主張するが，それに難色を示すバアルとの間で議論となる。結局バアルは窓を取り付けることに同意し，宮殿は完成する。宮殿は，バアルの山であるツァファン山に建てられる。そして

バアルは，神々を招いて祝宴を催す。バアルが宮殿に窓を取り付けたことによって，天の窓から豊かな雨が地上にもたらされる。

カオスの勢力に対するバアルの勝利は，同時に死の領域を明確にすることにもなり，その結果豊饒は不毛と対峙せざるを得なくなる。そしてバアルとモトの戦いになる。バアルはモトを恐れ，屈服するが，冥界に下るよう命じられる。バアルは，雄牛となって雌牛であるアナトによって子を得た後，モトに殺される。アナトはシャプシュの助けでバアルの死体を埋葬し，エルに報告する。エルはアスィラトと相談の上「恐怖のアスタル（ʿṯtr）」をバアルの代わりの王とするが，王座にふさわしくないことを悟ったアスタルは自ら王座を下り，地上を治める。アナトはバアルを慕う余り，モトを捕らえ，切り刻み，ふるいにかけ，火で焼き，石臼で挽き，野に撒く。するとエルは夢でバアルが生き返ったことを知り，アナトにそのことを告げる。「天は油を降らせ，川は蜜と共に流れ」，バアルの復活によって宇宙が死の力から脱却し，肥沃が回復する。バアルはモトを倒し，王座に復帰するが，7年目にモトは再びバアルに挑み両者は激しく戦う。戦いは決着がつかないが，最後にエルがシャプシュを通じて介入し，バアルは王座に復帰する。こうして宇宙は再び安定が確保され，平和が戻って来る[10]。

---

[10] ウガリット文書の現代語訳は，'Ugaritic Myths, Epics, and Legends' (tr. by H.L. Ginsberg), in James B. Pritchard ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd. edition with Supplement, Princeton University Press: Princeton, N.J., 1969, pp. 129-155 の英訳が定評がある。また，J.C.L. Gibson (originally by G.R. Driver), *Canaanite Myth and Legends*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978². は，英訳と活字に起こしたウガリット語テキストとの対訳になっている。邦訳は，杉勇，三笠宮崇仁編，『古代オリエント集』（筑摩書房，1978年）275-341頁で読むことが出来るが，訳に問題が多いという指摘もある。活字に起こしたウガリット文書そのものは，Manfried Dietrich-Oswald Loretz-Joaquin Sammartin, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. (KTU: second, enlarged edition) が現在のところ最も信頼できると言われる。

バアルとヤムの戦いもバアルとモトの戦いも，自然の季節的循環を象徴的に表わしているとともに，宇宙の形成過程におけるカオスの秩序化の諸段階を物語っている。原初のカオスの支配を克服することによって生じた生命と豊饒は，その時同時に生じた死と不作 / 不妊との緊張関係に置かれる。生命と豊饒は，常に死の破壊的力と戦って肥沃と宇宙の安定を確保し続けなければならず，このためバアルは必然的に非常に活動的な戦士とならざるを得ないのである。

ところで，古代近東やギリシアの多くの神話には，父親殺しと近親相姦による若い神の権力奪取のテーマが見られるが，ウガリット文書にはそういったテーマは見当たらない。確かにそれは，様々な箇所に暗示されていると考えることも出来るが[11]，テキストにない以上それは推測の域を出ない。「引退した神」（deus otiosus）の概念には権力奪取のパターンの他に自発的引退のパターンもあり[12]，むしろウガリットの神話においては，パンテオンの長としてのエルと，神々の戦いのチャンピオンとしてのバアルの役割は，相互補完的なものと考えるべきである。もっとも，フェニキアの各地において，バアルは盛んに礼拝の対象とされたが，エルの祭儀はあまり行なわれなかったらしい。これは，季節毎の雨をもたらす豊穣と多産の神バアルに比べて，至高神エルが生活実感に乏しかったためであろう[13]。

ウガリット文書に記されているカナン神話の表象世界は，旧約聖書全

---

(11)　E. Theodore Mullen, Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature.* Chico, California : Scholars Press, 1980, p. 93.　また，ミルチア・エリアーデ『世界宗教史 I　石器時代からエレウシスの密儀まで（上）』（ちくま学芸文庫，2000 年）217, 223 頁も参照。

(12)　Mircea Eliade et al., *The Encyclopedia of Religion,* New York : Macmillan, 1987 (‘Deus Otiosus’ by Mircea Eliade & Lawrence E. Sullivan).

(13)　北博「カナン神話とヤハウェの性格」（『聖書と神学』第 11 号，日本聖書神学校キリスト教研究会，1999 年）89-92 頁。

体に非常に大きな影を落としている。Divine Council（天上の会議）という概念で説明されるヤハウェと御使い達の集いの表象は，エルの主宰する神々の会議の表象と対応する。また，Divine Warrior Hymn（天上の戦士の賛歌）と呼ばれるヤハウェの戦いの表象は，バアルの闘争神話と表現面での強い対応関係がある[14]。むしろカナン神話の表象世界は，旧約聖書のヤハウェ像に超越性を付与し，その表現を豊かにすることに貢献しているように見える。それならば，パレスティナに持ち込まれる以前のヤハウェ信仰は非常に素朴なものであり，むしろその信仰に超越的かつ具体的な姿を与えたのはカナンの宗教文化だったのではないか，とも考えられるのである。

それでは，パレスティナに持ち込まれる前，あるいはその直後の「原ヤハウェ宗教」とは，どういった性格のものだったのだろうか。旧約聖書からカナン的要素と疑われるものをすべて除いてもなお残るもののうち，後代の歴史状況の推移の過程で付け加わったとは考えにくいものは何かと考えるならば，ある程度の察しはつくのではないだろうか。旧約聖書にとって重要な思想でありながらカナン神話の表象世界には決定的に欠けているもの，それは歴史的地上的次元である。荒れ野を同行し，人々をある土地から別の土地へと導く神，そして歴史に介入する神という思想は，カナン神話には見出せず，またこういった非日常的要素が後になって自然な形で徐々に加わるとも考えにくい。おそらく「原ヤハウェ」は，行く先々で戦いを繰り返しながら放浪する集団の素朴な守り神の名，またその結束の証しとしての規約への誓いの合言葉に過ぎず，この神の属性や超越的次元についての表現などは，この時点では殆ど何

---

(14)　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）106-125頁参照。

もなかったのではないだろうか。

3. 初期イスラエルとカナン宗教

おそらくヤハウェという「新しい神」は，パレスティナの中央山地に持ち込まれた後，かなり早い段階で土着の宗教文化との融合が図られたのであろう。エルとバアルはヤハウェと同一視され，それまでの祭儀形式や聖所はそのまま継続された。アシェラ（アスィラト）ないしアスタルテはヤハウェの属性の一部となり，その祭儀的付属物はヤハウェの属性を表現するものとして象徴化され，存続した。したがって，このようなカナンの神々がヤハウェとは別個の独立した神として信仰の対象となることは，初期イスラエルにおいてさえそれほど多くはなかったのではないだろうか。

バアル祭儀が問題となるのは，前9世紀以後である。フェニキアとその周辺において，エルが不人気だったのに対して，バアルは根強い人気があり，その祭儀は依然として活発に行なわれていた。特に対外協調政策を取っていたオムリ王朝下の北イスラエルに，おそらく政略結婚によってやって来たシドンの王女イゼベルを通じて，バアルの祭儀が公的に承認された外国の宗教として入り込むと，ヤハウェ礼拝との類似性のゆえに両者は競合関係に置かれたのであろう。そして当時の民族主義的気運の高まりやオムリ王朝への様々な不満などを背景に，バアル排斥運動が生じたと考えられる。更にこれをきっかけに，それまで特に問題とはされてこなかったイスラエル内部のカナン的要素についても批判の目が向けられるようになり，後にユダ王国でもたびたび改革の対象とされ

るようになるきっかけとなったのであろう[15]。

原イスラエルの人々がヤハウェという「新しい神」を受け入れた理由とその過程は，分からない。ただ，放浪する者達と共に荒れ野を同行する神というヤハウェの性格は，特に不安定な境遇にある人々にとってはかなり魅力的なものだったかもしれない。また，宗教学的に見るならば，新しい神の出現は社会変革的に作用し，社会の周縁にいる人々に受容され易い[16]。激動期のパレスティナにおいて，強い求心力を持つこの新しい神が山地を中心に急速に広がりを見せたのも不思議ではない。

もっとも，おそらく原イスラエル人は，それまで自分達が保存してきたカナンの宗教文化を捨てて，ヤハウェを受容した，というわけではなかったのであろう。彼らはカナンの宗教表象とその文化を温存したまま，巧みにその中にヤハウェの宗教表象を取り入れ，融合させたのである。その結果，それまでの季節的循環に対応する天上の神々の戦いには地上的歴史的次元が導入され，豊穣と多産をもたらす神バアルは，地上の歴史世界に介入し地上の戦いを導いて土地を与え，更にその土地において実りをもたらし，子孫を繁栄させる，超越的救済神ヤハウェとなったのである。

以下では，カナン宗教の神々とヤハウェの関係を個別に検討する。

① エルとヤハウェの関係

原イスラエルは，エルを至高神とするパンテオンを崇める人々であった。それは，始祖伝説の中に由来譚が組み込まれてはいるが（創

---

(15) M.S. Smith, op. cit., pp. 47, 75 ; David T. Sugimoto, *Female Figures with a Disk from the Southern Levant and the Formation of Monotheism*, Keio University Press, 2008, p. 111.

(16) 佐々木宏幹『シャーマニズム』（中公新書，1980年初版）179-180頁参照。

35：10)，「イスラエル」というこの人々の名称そのものがその元来の宗教を暗示している。創世記33章19節には，ヤコブがシケムで「イスラエルの神であるエル（エル・エロヘ・イスラエル)」のために祭儀を執り行なった，という記事がある。士師記9章46節では，シケムに「契約のエル（エル・ベリト)」の神殿があったとされる。これらの記事は，シケムの元来の神がエルだったことを示唆している。

エルは，ヤハウェという新しい神が持ち込まれ，原イスラエルによって受容された際，ヤハウェとの同一化が図られたらしい。詩編50編1節とヨシュア記22章22節には，「神であるエル，ヤハウェ（エル・エロヒム・ヤハウェ)」という表現がある。詩編10編12節の呼びかけでは，ヤハウェとエルが並行関係に置かれている。創世記34章は，シケムの首長とヤコブの一族の間の姻戚関係の締結をめぐる暴力事件に関するエピソードの記事であるが，シケムの人々がヤハウェを受容し，エルとの融合が図られる過程では，このようなトラブルもあったことを想像させる。但し，考古学的にはこの時代のシケムでの破壊の跡は確認されておらず，戦いは，もしあったとしても極めて限定的なものだったであろう。ヨシュア記24章には，シケムでヨシュアが民に父祖の神を捨ててヤハウェに仕えるよう呼びかける記事がある（14-15節)。この記事は，ヤハウェ受容のある段階を反映している可能性がある。もっとも，実際にはこのような二者択一的な形よりは，もっと穏便な形での受容が行なわれたと考える方が容易である。

創世記14章17節以下は，アブラハム（ここではアブラム）と同盟関係にあったサレム（すなわちエルサレム）の王メルキゼデクが「天と地の創造者なるエル・エルヨーン」によってアブラハムを祝福する記事であるが，22節でアブラハムはそれを「天と地の創造者なるエル・エルヨー

ンであるヤハウェ」と言い換えている。この記事も，ヤハウェとエルの融合過程を何らかの意味で反映している可能性がある[17]。

祭司資料（P）は，モーセにヤハウェという神名が開示される以前は族長達にエル・シャッダイとして知られていたと理解している点において一貫している（出エジプト記6章3節と創世記17章1節を参照）。この神名は創世記35章11節にも現われるが，ここの文脈ではヤコブがその地を「ベテル」つまり「エルの家」と名づけたとされる（7, 15節）[18]。

旧約聖書には，エルに対する批判はない。エルはヤハウェと同一視され，後には神を表わす一般名詞になった。カナン地方において不活発なdeus otiosusであったエルは，新しい神との同化が容易だったのであろう。そしてパンテオンの至高神エルの属性は，そのままヤハウェに引き継がれた。エルの慈悲深く争いを好まない父，賢い裁き人，創造者，力ある王としての性格は，ヤハウェの憐れみに富む神，公正な裁き人という性格に反映されている。通常旧約聖書中最も遅い文書とされるダニエル書では，7章9節に白髪を蓄えた老人というウガリット文書に並行するビジュアルな表現まで現われる。また，山中の「二つの川の源，二つの淵の泉のただ中に」あるとされるウガリット文書のエルの住居についての描写は，エゼキエル書28章1-19節の他，シオンの山/エルサレム神殿へと転移されてはいるが，エゼキエル書47章1-12節，詩編46編5節，48編3節等，様々な箇所の表現にその痕跡が見られる[19]。更に，エルの

---

(17) もっとも，七十人訳とシリア語ペシッタ，それに外典創世記には，「ヤハウェ」という語はない。

(18) 7節ではその前に「エル」がついて「ベテルのエル（エル・ベテル）」となっているが，ウルガタ，シリア語ペシッタ，一部のギリシア語訳にはこの語が欠けている。なお，マーク・スミスによれば，シャッダイはエルの称号ではなく，エルと結び付けたのは聖書記者の誤りである，とされる。M.S. Smith, op. cit., p. 34.

(19) 北博「エゼキエル書28章1-19節の場所的表象」（『旧約学研究』第4号，

住居で行なわれる「神々の会議（council of gods）」の表象は，ヤハウェの主宰する「天上の会議」（Divine Council）の表象に置き換えられて，詩編 82 編 1 節，89 編 6-8 節等にかなり明確な表現が残されている他，列王記上 22 章 19 節とダニエル書 7 章 10 節では視覚的な表現でも描かれている。この他，申命記 32 章 8-9 節には至高神エルヨーンが神々に民を割り当てる際，ヤハウェもヤコブの民を割り当てられたという奇妙な記述があり，おそらくエルとヤハウェの同化過程で生じた多様な表象が，そのまま表現として残されたのであろう[20]。

このように，新しい神ヤハウェは，その受容過程でカナンのパンテオンの至高神エルと重ね合わせられ，その属性とそれを表現する言語を引き継いだ。もともと祭儀のあまり行なわれなかったエルは，容易にヤハウェとその祭儀に取って代わられたことであろう。

② バアルとヤハウェの関係

バアルは，エルと違い，旧約聖書において申命記思想家や預言者達によって盛んに批判の対象とされた。しかしこれも，初期イスラエルの頃からそうだったのかどうか，慎重に検討し直す必要がある。士師記 6 章はギデオンなる人物の召命物語であり，32 節でこの人物がバアルの祭壇を破壊したためエルバアルと呼ばれるようになったという由来譚が語られる。しかしサムエル記下 11 章 21 節では，アビメレクの父（すなわちギデオン）が「エルベシェト」と呼ばれている。後述のように「恥」を意味するボシェトは，後にバアルを含む名を蔑んだ言い換えの語として使われたので，ここのベシェトもおそらくバアルを暗示している。ギ

日本旧約学会，2007 年）64-67 頁参照。

[20] 北博「カナン神話とヤハウェの性格」92 頁。

デオンの語根となる gdᶜ は「切り倒す」という意味であり，むしろこちらの方がバアルの祭壇を切り倒した者に与えられた称号であり本来の名ではなかった可能性が大きい。士師記 7 章 1 節では，エルバアルという名が言及された後に，ギデオンという名が説明的に置かれており，エルバアルの方が本名だったと考える方が自然である。また，サムエル記ではサウルとヨナタンの戦死後に王位を継いだのはサウルの子「イシュボシェト」(サム下 2：10)，生き残ったヨナタンの子は「メフィボシェト」(サム下 4：4，9：12) と記されているが，「恥の人」などという名があるはずもなく，歴代誌ではそれぞれ「エシュバアル」「メリブバアル」と言い換えられている (歴上 8：33-34，9：39-40)。歴代誌によると，ダビデの勇士達の中にも「ベアルヤー」すなわち「ヤハウェはバアル」という名の者がいた (歴上 12：6)。

このように，少なくとも前 10 世紀まではバアル系の人名がまだかなりあったようである。また，士師記 9 章 4 節はシケムの「契約のバアル (バアル・ベリト)」の神殿に言及しており，初期イスラエルにおいてバアル批判はまだ始まっていなかった可能性が強い。ただ，バアルがヤハウェとは別個に礼拝の対象となっていたかということになると，かなり疑問である。むしろ「ベアルヤー」という人名などから推測されるのは，ここでもエルの場合と同様，バアルとヤハウェの重ね合わせが進行していたのではないか，ということである。もっとも，エルと違ってバアルは各地で広く礼拝の対象となっていた。そこで，ヤハウェという新しい神の名を統合の合言葉として受容した人々は，それまで礼拝を捧げていたバアルの聖所をそのままヤハウェの礼拝場所とし，バアル礼拝の要素をヤハウェ礼拝に取り込み，更にバアルの名をそのままヤハウェの呼称

とすることで同一化を図ったのではないだろうか[21]。王国時代，ヨシヤ王の改革において強い批判を受けるまで，バアル礼拝の名残である「高き所」は存続した。それどころか，サムエルなどは当然の如く「高き所」で祭儀を行なうのである（サム上9章）。

一方ヤハウェ礼拝は，活発なバアル礼拝の要素を取り入れることによってそれまでよりはるかに活性化し，また表現する言語も豊かになっていった。ヤム（海）やモト（死）と戦い，雨をもたらすバアルの激しさは，そのまま歴史的戦いに転化され，「天上の戦士の賛歌」（Divine Warrior Hymn）の類型となった。これによって元来の素朴な歴史的伝承は，超越的要素が加えられて天上の戦士ヤハウェの地上への介入の出来事として表現されることになった。「デボラの歌」の中にある士師記5章4-5節は，並行する申命記33章2節，詩編68編8-9節とともに，地上の現実の戦いを「天上の戦士の賛歌」の類型によって歌い上げている。出エジプト記15章1-18節の所謂「海の歌」には，バアルの闘争のテーマ循環の跡が認められる。その他，詩編29編3-10節やハバクク書3章3-12節など多くの箇所で，「賛歌」の類型が認められる。このように，バアルの闘争を表現する言語は，ヤハウェという神を表現する上で必要不可欠なものとなったのである。

しかし列王記上16章29節以下には，アハブ王がサマリアにバアルの神殿を建て，バアル祭儀を行なったとする記述がある。また，18章にはヤハウェの預言者が迫害を受け，エリヤがヤハウェの預言者を代表してバアルの預言者達とカルメル山で対決する記事がある。ここでは明らかにバアル祭儀がヤハウェ祭儀とは別個の競合的なものものとして記述されている。バアルとヤハウェの融合化が進んでいたとすれば，これは

[21] Sugimoto, op. cit., p. 106.

どのように理解すればよいのであろうか。

おそらくここで問題にされているのは，シドンの王女イゼベルがフェニキアから持ち込んだ，ヤハウェ礼拝とは別個の独立した外国の宗教としてのバアル祭儀であろう。前9世紀前半の北イスラエルには，このような形でのバアル祭儀が新たに導入された。この点，それまでパレスティナにおいてヤハウェ礼拝と融合した形で存続していたバアル礼拝とははっきりと区別する必要がある。当時バアル礼拝は，パレスティナのみならずレヴァント地方一帯において様々な形で広く行なわれていたので，シドンの王女が自分の国で行なわれていたバアルの祭儀を政略結婚の相手国に持ち込んだこと自体は当然の成り行きであろう。むしろ問題は，北イスラエルにおいてこのイゼベルによって持ち込まれたバアル礼拝が強い反発を受けた理由である。それには，イスラエルの伝統を無視する形でフェニキアの習慣を宮廷に持ち込もうとするイゼベル個人への反発，またそれがイスラエルの伝統的土地所有様式であるナハラー（嗣業）を形骸化することへの危惧など，いくつかの要因が考えられる。しかしその中で特に重要な要因として考えられるのは，イスラエルにおいてそれまでバアル祭儀と融合した形で行なわれていたヤハウェ祭儀と，ヤハウェ祭儀とは別個の外国から持ち込まれた宗教としてのバアル祭儀が，余りにも酷似していたことである。

ヤハウェに関する表象は，バアル祭儀から多くの表現を取り入れて形成された。雷雨とともに現われ，荒れ狂う海を鎮めるヤハウェの表象は，バアルの姿そのものであり，新たに導入されたバアル礼拝との区別は困難であったろう。列王記上18章の対決記事において，エリヤは分裂王国となる以前のかつてのイスラエル部族連合のしきたりに従って祭儀を行なう。場所は，フェニキアとイスラエルの境界線に近いカルメル山で

ある。この記事の意図は，イスラエルの宗教とフェニキアの宗教の区別であり，イスラエルにおいてはヤハウェが神である，ということである。対決の後，ヤハウェこそ雨をもたらす神であるという主張がされる。

おそらくこうしたことをきっかけに，それまでヤハウェ宗教に当然の如く受け入れられていたカナン宗教のバアル的要素にも批判の目が向けられるようになったのであろう。前8世紀後半になると，そのことに対してより厳しい態度を取る預言者達が現われ始める。ホセア書2章18節では，ヤハウェにバアルの称号を与えることが批判される。ところがそれに続く23-25節では，雨を降らせ豊穣をもたらす神としてのバアルの属性が，そのままヤハウェのものとして主張されている。こうしてヤハウェは，バアルとは区別されながら，バアルの属性であった季節ごとの雨を降らせる神としての表象はそのまま受け継ぎ，改めて沃地の肥沃の神であることが確認されるのである（ホセ6：3，エレ10：13，ヨエ2：23-24，ゼカ10：1，その他多数）。

③　アナト，アシェラ，アスタルテとヤハウェの関係

神名エルを含んだ名がイスラエルに多く見られ，バアルを含んだ名も改変されてはいるが初期イスラエルにかなりあったらしいのに比べると，アナトは士師記3章31節にその名を持つ人物が出てくる以外には，若干の地名に名残があるのみであり（ヨシ15：59，19：38），アスタルテも地名には使われているが（ヨシ9：10，12：4，13：12，申1：4，創14：5），人名には見当たらない。アシェラに至っては，人名にも地名にも全く出て来ない。

もっとも，神名を含んだ名が非常に少ないという点ではフェニキアにおいても同じであり，そのことのみをもって女神崇拝の不在の証拠とす

ることは出来ない。このうちアナトについては，イスラエルにおいてそれが信仰の対象になっていたことを積極的に示す材料は今のところない。但し，アナトの戦いの残忍な表現が，戦士ヤハウェの戦いの残忍な表現（ヨエ 4：13，イザ 49：26，申 32：42，詩 58：11，68：24 等）に何らかの影響を及ぼした可能性はなくはないかもしれない[22]。それに対してアシェラとアスタルテに関しては，聖書諸文書に異教礼拝として批判されている箇所がかなりある。そこでこれまで，少なくとも民間宗教の次元ではある段階まで女神崇拝が根強く存在していたのであろう，と一般に理解されてきた。

ところが近年，これらの女神崇拝は民間宗教の次元にとどまらず，古代イスラエルを通じて広く浸透していたのではないか，という見方が強まってきた。その証拠とされたのは，シナイ半島の北西部，カデシュの南 50 km の地点から 1976 年に出土した前 9 世紀ないし 8 世紀のものと思われるクンティレト・アジュルド（Kuntillet Ajrud）碑文の「サマリアのヤハウェと彼のアシェラによって」「テマンのヤハウェと彼のアシェラによって」という表現や，ヘブロンの西 14 km の地点から 1968 年に出土した前 8 世紀のものと思われるヒルベト・エルコム（Khirbet el-Qom）碑文の「ヤハウェ…彼のアシェラによって」という表現である[23]。そこで少なからぬ学者は，モートン・スミスが提起してその後ラングが展開した，捕囚以前のイスラエルは基本的に多神教だったという

---

(22)　このような戦士ヤハウェの戦いの残忍な表現は，後の黙示文学に表現面での影響を与える。

(23)　山我哲雄「旧約聖書の宗教はいかなる意味で一神教であったのか？」（『旧約学研究　第三号』日本旧約学会，2006 年）36-37 頁，月本昭男「古代イスラエル―一神教をめぐって」（『旧約学研究　第三号』日本旧約学会，2006 年）63-65 頁，A. マザール『聖書の世界の考古学』（杉本智俊・牧野久実訳，リトン，2003 年）290 頁参照。

見解は，これらの考古学的証拠とも整合性がある，と考えた。

しかし，これには慎重論も強い。これらの碑文の表現をめぐっては，固有名詞に接尾辞という形で人称代名詞が付くことが文法的に問題もあることから，ここの「アシェラ」は一般名詞であって独立した女神を指すのではないという反論，またこれは特に北イスラエルにおける民間宗教レベルでの逸脱を反映しているに過ぎないという反論が寄せられた[24]。

このことに関して，最近杉本智俊氏は注目すべき見解を提唱した。それによれば，鉄器時代初期のイスラエルからは円盤を抱えた女性像が多数出土するが，前9世紀以降には稀になり，祭儀の場所とも結び付かなくなる。これに対して，ユダ地方ではこの女性像は一般化しなかったが，王国末期にのみ異なった様式で現われる。一方フェニキアでは，同様の物が前9世紀以降現われ始め，しばしば祭儀所や墓で見られるようになる，とのことである[25]。

杉本氏は，この円盤を太鼓と考え，これらの女性像は勝利の象徴であり，アスタルテの祭儀と関係がある，とする。但し女性像は女神そのものではなく，あくまで人間の女性を表わしている。そして，太鼓による勝利の祝祭は，明確にアスタルテと関連づけられることは決してなく，ヤハウェの勝利のために用いられ，後にヤハウェの勝利の力の象徴となった（イザ30：32，詩68：26等）。すなわち，太鼓は元来アスタルテに関係のある勝利の象徴だったが，ヤハウェの勝利の力に転用された，

---

(24)　津村俊夫「ヤハウェと彼のアシェラ―古代イスラエルにおける一神教と多神教―」（『旧約学研究　第三号』日本旧約学会，2006年）。津村氏は，これらの碑文のアシェラはエルではなくバアルの配偶者であり，それがヤハウェに転用されたと考える。同論文10頁。

(25)　Sugimoto, op. cit., p. 89.

とするのである[26]。

また杉本氏によれば，バアルの場合と同じことがヤハウェ礼拝のアスタルテ的要素にも起こった。フェニキアでは依然アスタルテは主要な女神であり，そのことがヤハウェの祭儀とアスタルテの祭儀との違いを曖昧にした。士師記とサムエル記に出て来る複数形のアシュタロートは女神を一般的に意味しているが，列王記の単数形のアシュトレト（王上 11：5，33，王下 23：13）はいずれもシドンの女神であり，カナン人から受け継いだ女神ではない。集中化がうまく働いていないという不安から異化が始まった。前 9 世紀以降の円盤を持つ女性像の激減は，この変化に対応している，と杉本氏は考える[27]。

聖書文書中で複数形のアシュタロートが出て来るのは，士師記とサムエル記に限られる。そのうちペリシテの神として言及される 1 例（サム上 31：10）を除けば，すべてバアル（士 2：13）ないし複数形のベアリーム（士 10：6，サム上 7：3-4，12：10）と対になって，部族連合時代のイスラエルの内部問題として語られる。逆にこの時代のこととしてアシェラの女性複数形のアシェロートが言及されるのは，士師記 3 章 7 節の 1 例のみであり，やはりベアリームと対になっているが，この箇所は二つの写本とシリア語ペシッタ，ウルガタではアシュタロートとなっていて，本文上の問題がある。

フェニキアでは，アスタルテはアナトと並んでバアルの妻また妹であったらしいが，ウガリット文書ではアスタルテは殆ど出て来ない。一方，アスィラト（ʾaṯrt）はウガリット文書ではエルの妻として出て来るが，エルの妻は地域によってはアナトになっている例，逆にバアルの妻がア

---

[26] Ibid., pp. 89, 95, 111.
[27] Ibid., pp. 108 110.

スィラトとなっている例もあり，必ずしも固定的ではない。これら三女神の関係は，古代人にとっても曖昧なものだったらしい[28]。

古代イスラエルのアシェラ（ʾšrh）は，ウガリット文書のアスィラトに当たる。聖書でのアシェラの用例は全部で40例あり，女性単数形，女性複数形の他に，男性複数形もかなり見られる。このうち列王記からの二次的引用である歴代誌の11例を差し引いた29例の内訳は，女性複数形が既に述べた士師記3章7節の1例のみ，女性単数形が17例，男性複数形が11例となっている。その用例で目に付くのは，男性複数形の場合「高き所」（bāmôṯ）で「木の下」に存在するとされていることが多い（王上14：23，王下17：10，エレ17：2，他に申12：3が「木の下」のみ，王下23：14が「高き所」のみ）のに対して，女性単数形の用例では「木の下」への言及は1例もなく，「高き所」とともに言及される箇所も1例のみ（王下18：4）で，それに代わってバアル（士6：25-30，王上16：32-33，王下17：16，21：3，23：4）ないしヤハウェ（王下21：7，23：6-7，申16：21）の祭壇の傍らに置かれていたことを暗示する例が多いことである。特に列王記下17章では，アシェラ（女性単数形）とアシェリーム（男性複数形）が別の場所の異なるものとして区別されている。つまり，神殿のヤハウェないしバアルの祭壇の横にあった「アシェラ」と丘の上の「高き所」の木の下に存在した「アシェリーム」は，それぞれ異なった機能を持っていた可能性が強いことになる。

神殿にあったとされる「アシェラ」がどういったものだったかについては，申命記16章21節の記述が一つの手がかりとなる。ここで言及さ

---

(28)　W・F・オールブライト『古代パレスティナの宗教—ヤハウェとカナアンの神々』（小野寺幸也訳，日本基督教団出版局，1978年）138-145頁。

れる「アシェラ」は「木」と並行関係にあり，ヤハウェの祭壇の傍に「植えてはならない」とされる。創世記21章33節でアブラハムがベエル・シェバでʾešel（タマリスク？）の木を植えて「永遠のエルなるヤハウェ」の名を呼んだとされていることから，神的存在の象徴として木を植える祭儀習慣が古くから存在し，その名残が王国時代の神殿にある時点まで残っていた可能性がある。

木は，石と対になって偶像崇拝の対象として批判されることがある（エレ2：27，ハバ2：19，申29：16）。アシェラとアシェリームはどちらもしばしば「石柱（maṣṣēḇâ）」とともに言及され（前者は王下18：4，申16：21 22，後者は王上14：23，王下17：10，23：14，ミカ5：12-13，申12：3，出34：13），このうちミカ書5章12 13節ではヤハウェが石柱と偶像を「切り（krt）」，アシェリームを「引き抜く（ntš）」と宣言する。またテレビンの木（ʾēlâ）は，祭儀の場所（ヨシ24：26），神的存在の顕現の場所（士6：11）として言及されることがある。オールブライトによれば，エルの女性形はカナン語ではエラトで，エルの配偶者であるアシェラを指すが，ヘブライ語ではテレビンの木を意味する普通名詞として出て来る，とされる[29]。

ホセア書4章13節では丘の上の異教的祭儀が批判され，その中でテレビンの木も言及されているが，その前の12節ではその場所において民が木に託宣を求めるということが行なわれていた，とされる。従って，

---

[29] W・F・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）194頁。また，創世記12章6節，18章1節では，ヤハウェがアブラハムの前に顕現する場所にʾēlônが関係する。BDBによれば，これもテレビンの木で，ʾēlâと同じである。Cf. Brown, Francis, et al., *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody：Hendrickson, 1979. p. 18.　なお石柱は，列王記下10章27節でははっきりバアルの象徴として言及されている。

王国時代にはカナン宗教の名残を留める宗教慣習が「高き所」の（テレビンの）木々の下で行なわれていた，と推測される。これは，北イスラエルだけでなく，ユダでも同様である（王上 14：23，王下 23：13 14，エレ 17：2）。この習慣が後に，預言者達の批判やヨシヤ王の宗教改革の対象となったのであろう。

また，神殿内にあったとされる「アシェラ」もやはり木の類であろうと考えられる。とは言え，常識的に考えるとそれは自然木ではなく木製の何かであり，それがヤハウェの祭壇の傍らに置かれていた，と推測される。エルサレム神殿内で「アシェラ」のために布が織られていた（!）とされる列王記下 23 章 7 節の記述は，このような推測に対する有力な証拠となるであろう。

すなわち，丘の上の「アシェリーム」も神殿の「アシェラ」も，カナン宗教の女神の祭儀に関する古い風習を引き継いだ，木と関係のある何かである。しかし，王国時代にはおそらく元来の意味は殆ど忘れられたまま，その形式のみが残っていたのではないだろうか。また，前王国期のこととして「ベアリーム」と対になって複数形で出て来る「アシュタロート」は，ベアリームとともに個々の神の名を指す固有名詞ではなく神々を指す総称概念で，カナン宗教の様々な祭儀がヤハウェ礼拝へと統合，同化する過程を反映しているのではないだろうか。おそらく初期イスラエルは，カナン地方の女神崇拝をヤハウェの祭儀に取り込もうとした。この段階では，ヤハウェの祭儀はそのカナン的要素に対して概ね寛容であった。杉本氏の言うように，こうしたヤハウェ礼拝のカナン的要素が問題視されるのは，それらが独立した外国の神として流入する，王国時代のある時点からであろう。士師記とサムエル記は，前王国期のそのような同化過程のカナン的要素を，後の申命記主義的視点から批判的

に言及しているのである。

前9世紀以後の預言者達による批判にもかかわらず，このようなヤハウェ宗教のカナン的要素は，前7世紀のヨシヤ王の改革まで多かれ少なかれ存続した。しかし，マーク・スミスによれば，前12世紀以後のフェニキアとその周辺世界では，もはやアシェラは崇拝されず，それに代わって活発に祭儀が行なわれていた女神はアスタルテだったらしい。そうだとすれば，「アシェラ」ないし「アシェリーム」は，実際には遥か大昔に周辺諸国も含めてこの地方全体から廃れてしまったある女神の祭儀的残存物に過ぎないことになり，この点からも独立した神への礼拝としての宗教的意義はもはやなかったという上述の見解を更に強めることになろう。それは，言わば現代のクリスマス・ツリーのようなものだった，とするのは言い過ぎであろうか[30]。

以上のように，エルないしバアルの配偶者としての女神の祭儀は，イスラエルでは古い祭儀的慣習の名残以上のものではなく，独立した神への祭儀としては行なわれなかった。しかしそれは，おそらくヤハウェ宗教のある部分を実質的に補完する役割を担っていたことであろう。それは，自然との連続性や女性的要素に関する部分である。創世記49章25節からは，このような要素がカナン宗教との融合過程でヤハウェ宗教に取り入れられたことが窺われる。こういったヤハウェ祭儀のカナン的要素は，預言者達によって批判され，更にヨシュア王の改革によって全面

---

[30] M.S. Smith, op. cit., pp. 126–129. 唯一問題となるのは，エリヤの対決物語の中で，バアルの預言者に加えて一箇所「アシェラの預言者」への言及があることである（王上18：19）。しかし，これは文脈から言っていかにも不自然であり，後の時代の誤解による付加である可能性が強い。BHS（Biblia Hebraica Stuttgartensia）の指示は，この部分の削除である。この物語で問題になっているのは，イゼベルがフェニキアからもたらした異国の神としてのバアルだけである。Ibid., p. 110.

的に排除されることになる。しかしその後ヤハウェ宗教は，こうした女性的要素をヤハウェ自身の属性の一部とすることによって，再び新たな形で取り入れたのである（イザ 49：15，66：7-13）[31]。

④　その他の神々

上述した以外のカナン宗教の神々は，古代イスラエルにおいては御使いの集団に形を変えられ，一括して「聖者達」「神の子ら」「軍団（ツァーバー）」などと呼ばれる[32]。御使い達は，天上の会議に列席し，戦士としてヤハウェとともに戦いに出陣する。詩編 89 編 6-8 節には「聖者達の集会」に「神々の子ら」が集うという表象，また詩編 68 編 18 節にはヤハウェの御する戦車を夥しい御使いの軍団の戦車隊が取り囲んで進むという表象がある[33]。

また，特定の神の名が，その神が元来持っていた属性の象徴として，そのまま残された例も珍しくない。ハバクク書 3 章 5 節では，デベルとレシェフがヤハウェに随行するが，「レシェフ」はウガリット文書にも出て来る神の名であり，「デベル」もおそらくカナン地方の神の一人であろう。しかしこの文脈では，どちらも象徴化された恐怖としての意味で用いられている。またイザヤ書 14 章 12-14 節には，「シャハルの子」が「北の果て」の「会議の山」に座して「エルヨーン」に比肩する者になろうとして懲罰を受けるということが語られるが，「シャハル」という神の名もウガリット文書に出て来る。対になっている「ヘーレール」も，

---

(31)　フィリス・トリブル『神と人間の修辞学―フェミニズムと聖書解釈』（河野信子訳，ヨルダン社，1989 年）92-109 頁。

(32)　詩編 82 編では，1 節と 6 節で「神々」（エロヒーム）と呼ばれる存在が審判を受ける。また，1 節には「エルの会議」という表現もある。これなどは，カナンの表象世界の言語表現が濾過されずに残った例であろう。

(33)　北博「〈天上の会議〉の表象と預言者意識」109-115 頁。

おそらく神の名であろう[34]。

4. 結論

初期イスラエルは多神教的だったのではないが，ヤハウェの祭儀はその中に多神教的要素を取り入れながら形成された。ヤハウェの表象は，カナンの神々の表象によって，超越的次元を表現する豊富な言語を獲得しながら形成された。カナン宗教の神々のうち，祭儀のあまり行なわれていなかったエルは神を表わす総称概念となり，バアルはヤハウェと同化してその呼称となり，アシェラは祭儀的象徴として残った。総じて初期イスラエルの宗教は，カナン宗教との混交に寛容であった。

バアル批判は，前9世紀以後外国からの異教の流入の問題として始まった。それ以後，それまでは当然の如く行なわれていたヤハウェ礼拝のカナン的要素までも，預言者達によって問題視されるようになった。

ヨシヤ王の宗教改革以後，カナン的要素はヤハウェ祭儀から一切排除されるようになった。そして捕囚末期の思想家である第二イザヤと呼ばれる匿名の預言者は，超越的創造神ヤハウェ独一論を主張するが，同時に排除されたカナン的要素のうちのある部分を，ヤハウェの属性の一部として再びヤハウェ宗教の中に取り入れたのである。

---

(34) 同書同論文112-113頁。また，北博「エゼキエル書28章1-19節の場所的表象」68頁も参照。