

古代イスラエル思想研究ノート

古代イスラエル法研究

角 間 太 郎

序 論

「モーセ五書」の中には七つの異なる法典が見分けられる。即ち次の如くである。

契約の書 (出埃及記 20,22—23,19)

儀式的十誡 (出埃及記 34,10—26,22,29b—30,23_{12,15}—19)

十二の呪い (申命記 27,14—26)

十誡 (申命記 5,6—21,出埃及記20,1—17)

申命記法典 (申命記 12章—26章)

神聖法典 (レビ記 17章—26章)

祭司法典 (律法の部分 レビ記全体, 出埃及記, 民数記に散見) 脚

脚 この摘出は次の書に依る。

Robert H. Pfeiffer: An Introduction to the Old Testament, 2nd revised edition, New York: Harper & Brother, (邦訳, 旧約聖書緒論 第2巻 モーセ五書129頁)

これらの律法書は、すべて公布後まもなく施行され、8世紀の期間にわたって漸次結集され、およそ前400年頃「モーセ五書」の最後の公布を見るに至った。これらはすべてモーセに帰せられている。不文法にせよ、成文法にせよ、いかなるヘブライ法といえどもモーセに起源を有しないかぎり、拘束力はないと考えられていたからである。

モーセを通しての法の神的起源は、信仰の事からであるが、学問的には、できる限り正確に幾多の律法書の公布の時期、その来歴及び特質、当時の文化的背景並に両者の相互関係を明

確にし、かくして得られた歴史的探求の客観的成果を活用しつつ、法の思想の問題は考究せられ得べきであろう。

客観的研究が示すところによると、しかし「モーセ五書」に含まれる法典はどれ一つとしてモーセによつて公布されたとは考えられない。その理由は、これらの律法書はどれもモーセ以後のパレスティナ諸条件を反映していることから見て明らかである。このことはバビロニヤで書かれた神聖法典といえども例外ではない。現在の形の十誡も同様である。ただモーセ五書に含まれる物語資料の中では歴史と立法とを結びつけた「D」資料と「P」資料のみが、^{脚1}その原初の形態のままに、何らかの種類^{脚1}の法を含んでいた、といわれる。脚2

脚1. D資料, P資料については、後述の「研究方法」参照

2. Robert H. Pfeiffer: 上掲書(邦訳130頁)参照

旧約聖書の最初の五つの書、創世記、出埃及記、レビ記、民数記、申命記をユダヤ教では、Tôrâh (律法, Iaw) と呼ぶ。トーラーは「くじを投げる」意の動詞 Yarah (ヤーラー) を語根とする。即ち祭司の与える指示・神託を意味し、さらに祭司が神との交りの仕方について与える教示となつた。一般にトーラーは命令及び禁止命令の形で、祭司が神の委託に於いて与える神の言である。それがさらに祭儀のやり方などについての専門知識を意味するようになった。五書のトーラーは、一般的「法」に、この祭儀的意義のトーラーを含むのである。上掲

の「祭司法典」は、祭儀的律法の代表例であるが、モーセの時代の律法の問題としては、一般的なイスラエル法を問題にする必要がある。註

註 関根正雄：旧約聖書—その歴史・文学・思想—
創元社，昭24年，31頁参照

A. Weiser: Ein leitung in Das Alte Testament, 1957. (英訳, M. Barton: the old Testament: its formation and development, 1961, P.P. 52 参照)

イスラエル法の起源及び本質の問題については、A. Alt: Die Ursprünge des israelitische Rechts, 1934, が劃期的解明を与えた著作といわれるが、アルト学派のレオンハルト・ロスト並に関根正雄氏により、簡単に触れておく。註

註 セリン=ロスト：旧約聖書緒論，1954年，16頁～18頁
関根，上掲書，32～36頁

イスラエル法は形態上、カズイスティクな形式を有する法 (Kasuistisch Formuliertes Recht) と、断言的な形式を有する法 (apodiktische formuliertes Recht) に分類される。「断言的形式の法」(hoq, ホーク) は、イスラエル本来の、神・ヤハウェの法である。ヤハウェの法は宣言の形式をとつて朗読されたが、個々の場合の状況がどんな風に異なっているかを顧慮せず普遍妥当性を要求する。血の法、結婚法がこれに属する。「決疑法的 (Kasuistisch) な形式の法」(mishpat, ミシュパート) は形式からみて近東の法に近い。ハムラビ法、スメル法、古アシリヤ法、ヒッタイト法の発見によつて知られるに至つたものである。イスラエルはこの東方共通の法を、カナン法の仲介によつて知るに至つたものと考えられる。それは民族の裁判所に基準を与える法であつた。上掲の「契約の書」はこの類型の良

例であり、「十二の呪い」の規定 (申・27, 14—26), 十誡 (申・5, 6—21, 出・20, 1—17) は、「断言的形式の法」の例を含んでいる。

歴史的にいつて、形式的にはイスラエル本来の沙漠の神・ヤハウェの法から、カナン侵入後カナン法を仲介として採用した近東共通の法への展開がみられるのであるが、その思想史的展開こそ研究の目的である。

法典に直接あたる前に、古代イスラエル思想研究の意義及び研究方法について述べておく。

古代イスラエル思想研究の意義

ヨーロッパ文化の研究には、ヘレニズムの流れのほか、いま一つの流れ、ヘブライズムの流れに注目することが必要である。「ヘブライズム」(Hebraism) とは、古代ヘブライ人 (イスラエル民族) の思想及び行動に源泉を持ち、ユダヤ教及びキリスト教に於いて継承・完成され、それ以来ヘレニズム (Hellenism) と並んで西欧思想の基盤を形成してきた思潮をいうのである。19世紀のイギリスの詩人且つ社会評論家であつた、マシュー・アーノルド (Mathew Arnold, 1822—1888) は、その評論集 Culture and Anarchy, 1869 (邦訳「教養と無秩序」多田英次, 岩波文庫) 所収の論文、第4章「Hebraism and Hellenism」の中で、西欧精神の根底に流れる二つの基本的な思潮を典型的にとらえ、その思想史の上で果した意義の重要性を主張した。この思潮は實質的には古代世界に於いて成立し、永き歴史の流れのうちに、ヘレニズム思潮と微妙に交錯しながら現代にまで至つている。かくてこの二つの思想の流れは、ヨーロッパ文化の古典となり、文化の崩壊に直面したり、迷路にふみこんだりしたときには、つねにこの二つの源泉を道標とし、

不動の星座として仰がれてきたのである。

さて、地中海を距ててギリシヤと対峙しているパレスティナの地域に、古代イスラエルがあるのであるが、この民族の文化は、古代オリエントの諸文化の一環をなしている。かれらはこれら周辺の文化の影響を受けながらも、はつきりと周辺の文化と異なる独自の文化的特質を現わしていつた。かれらはもと遊牧の民であつ

註 19世紀から20世紀にかけての考古学の発展は、古代オリエント史における過去を明らかにした。それらの考古学的発展により、オリエントと旧約聖書の世界との密接な関係を無視できないものにした。

W. F. Albright : The Archaeology of Palestine (A Pelican Book, 1949)

て、定着して国家を形成するまでには、かなり長い間沙漠の周辺を漂泊していた。しかも先住の諸民族の中にあつて、民族的統合をはかり、その生活形態を変えていつたのである。その間かれらのたどつた歴史の歩みは激しい動揺と苦難の連続であり、當時に於ける周辺の強大国家に比ぶれば、取るに足らぬ弱小民族にすぎなかつた。しかしこのイスラエルの抱きつづけたヤハウェ神への情熱は、やがて世界の歴史を動かす原動力となつたのである。ヘブライズムの淵源は、このごとくヘブライ人の沙漠における遊牧生活のうちに始まつたのである。

近世以降のヨーロッパに於いては、その文化の表面に現われているものは、主としてヘレニズムの流れのごとくである。しかしその奥には予想以上にヘブライズムの影響がある。

例へば、かのルネサンスは通常中世キリスト

註 以下、関根正雄「ヘブライズムの淵源」(昭22.11「世界」誌第23号)を参照

教文明に対する反動として、ギリシヤ精神の復興とのみ考えられているが、ルネサンスの代

表人、ダンテやミケランジェロの最後の拠所は、ヘブライズムの神であつた。これらの偉大な天才は、単に新たな人間を発見したのみでなく、新たな神を発見したのである。この新たな神は、「ギリシヤの神々」ではなかつた。また「ヘレニズム」と「ヘブライズム」との単なる調和から生じた神でもなかつた。むしろ「ヘレニズム」をもう一度超えた「ヘブライズム」の神であつた。「一切の偉大なもの高きものが、それが人間のものである限りに於いて、もう一度新たに否定されなければならなかつたところに、これらの人々が中世を抜け出した意義があつた」。註

註 関根：上掲論文「世界」誌第23号21頁

かくヨーロッパ文化の理解のためには、ギリシヤ精神とともに、イスラエルの精神にまで遡らねばならないが、さらに「かの科学精神の如きも、ギリシヤの合理的精神が、ヘブライの徹底的な唯一神への実存的信仰と結合したところに生じたのである」。註

註 関根：上掲論文、「世界」誌第23号22頁

ルネサンスの一例を見ても西欧思想の中に生き、その根底になつているイスラエル精神の重要性を知ることができるが、さらに、E・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1965—1923) の名著、「精神史及び宗教社会学論集」中の論文「ルネサンスと宗教改革」(Renaissance und Reformation) によつて、両思潮の関係をより歴史専門的にたしかめてみたい。註

註 E・トレルチの上記論文は、内田芳明訳「ルネサンスと宗教改革」(岩波文庫、昭34年)に第一論文「ルネサンスと宗教改革」として収録されている。

一般史的にいえば、中世と呼ばれる西洋のカトリック教会文化は、ルネサンスと宗教改革と

をもつてその終りに達する。この二つの運動はこれまで普遍史的地位を占め、しかも時を同じくして立ち現われているので、一つの大きな全体運動の中の二つの異なつた、しかも内的に関連し補足し合う契機である、と考えられて叙述されてきた。トレルチは、二つの運動を中世から近代精神へと導く運動の中での世俗的ルネサンス、宗教的ルネサンスと対応するものとしての定型化的考え方は、「全体として正しいとしても、ヨーロッパ文化の発展過程についての、また近代文化の本質についての、一つの重要な見方を排除しているのであつて、そうした見方を無視しては、厳密な歴史家としても、事実の解釈に方向を与えることはできなくなると思われる」とし、「したがつてこのような考え方は一体どこまでまたいかなる意味で正しいか、という問題をすることは決して無駄ではない」として論を進めている。⑧

⑧ E・トレルチ、上掲書邦訳15頁

かれは一般的考え方（定型）の正しい理解をまず示す。中世的世界の解体は、なにか大きな全体的変化が普遍的に生じた感じを伴つた。

宗教的、政治的、文化的革新への努力が、相互に分ちがたくからみあいながら、十四、十五世紀の全ヨーロッパを貫通しあうことができた。この場合個人が、この二つの運動のいずれにとつても主要な契機として前面にあらわれた。さらにこの二つの運動の結果として、世界と此岸とに対する人間の態度は、中世文化のそれとは根本的にちがつたものとなつた。プロテスタンティズムは近代科学に対して生産的領域を開いたし、ルネサンスは近代理念世界の発展に最初の衝撃を与えた。

ところでこの二つの運動は、上記のごとく普遍的・全体的傾向に於いてだけでなく、これら

の運動が展開された特殊な手段や理由づけに於いても、類似並に密接な関連がみられる。この二つともヨーロッパ文化の古い基礎に遡り「生」を改新せんとした。「源泉への」招きと再生の感情、敬虔の復活と文芸の復興、これらは両者に共通である。

しかしながらこの二つの運動の関係は、「形式・内容ともに非常に似かよつた二つの文化勢力として一つの全体運動のなかに地位を占めているのだ、というだけのものではない。接触や滲透はしばしば相互的である」。それらはヨーロッパ

⑧ E・トレルチ：上掲書邦訳17頁

の南北とに判然と分れていないのである。端的に言つてこの二運動は融合し、総括的なのである。さらには宗派闘争の時代が終わり、近代の哲学と自然科学とに結合した新プロテスタンティズムが、当時新たに成立した啓蒙主義に対し立ち直つたとき、そこにこの二つは近代の偉大な共有財産としての姿を現わしたのである。「つまりこの二つは、倫理的・宗教的でありながら学問的かつ人文主義的な思想傾向を帯びた、新しいキリスト教〔＝新プロテスタンティズム〕の建設に際して、結局たがいにめぐり合つて一つとなつた」、のである。

⑧ E・トレルチ：上掲書邦訳18頁

トレルチは種々の考察から、二つの運動の間に、ある種の親和力と接触可能性とが存在していることを認めるのである。しかし問題は、事態の共通側面をのみ取り上げることが、二つの現象の本質を、またその普遍史的地位と影響とを、明白にできるかどうか、あるいはそれらの現象の持つこのような意義は、むしろ逆に、そうした普遍性の判断の場合には、背後に押しやられ、不鮮明にされてしまう、種々の相違や対立に帰せられるのではないか、という。この場

合かれはルネサンスと宗教改革とが相互に補足し合うというより、むしろ対立していることを意識しているのである。かれは言う。「われわれはむしろ二つの運動それ自体をして語らしめねばならない。そしてなかんずくそれぞれの精神や意義を出来るだけ統一的に把握するよう努めねばならない。そのようにしてはじめて、全ヨーロッパ的發展をどうつかむかというような、そこから生ずるいつそう立入った問題につながるのである」^⑩

⑩ E・トレルチ：上掲書邦訳21頁，傍点筆者

いずれにせよ、かつてのようにルネサンスによつて近代個人主義は、主として審美的及び哲学的方面に発展し、宗教改革では、ほかならぬこの個人主義的原理が、宗教的側面に現出した、という「近代的個人主義の発見」では、ルネサンス運動の全貌を正しく把握できないし、盛期ルネサンスを十分言いつくし得ない。ルネサンスに固有の方面というのは、無拘束な個人主義それ自体に存しない。「むしろ関心の方向を変更したということのなかにある。彼岸とか教会の恩寵施設とか修道僧的理想とかいうものからの解放がますます行われるのも、まさにそのことの結果なのである。しかもそのことは種々の緊張をはらみつつさぶる多様な発展のなかに実現された。それにまた関心の方向を変えさせた動因も多様である。盛期ルネサンスの種々の最後の帰結のなかではじめて、中世的世界や教會的・キリスト教的世界への対立は顕著になつたのである。しかもその時いらいこの対立は、ルネサンス一般にとつての特徴的なことがらとしてみなされ、また事実ルネサンスの普遍史的影響なるものも、この対立において存するのである」^⑪

⑪ E・トレルチ：上掲邦訳書23頁

かかるルネサンスの「関心方向の変更」の実体というのは、全体的には世界史へのイタリアの進出、中世に支配的であつたフランス的・神学的・騎士的理念世界に対するイタリア文化の対立である。その変化は、第一に政治的経済的の領域に関連する。個人は教会の倫理に拘束されず、もしくは教会倫理との折り合いにおいて、権力を、富を、生の充足を追求する。この場合新しい関心方向とはいつても、「それはいささかも新しい原理、新しい社会、新しい国家組織の創造を意味するものではなく、むしろ権勢力・利欲をほしいままになしうるその力量によつて、一切の既成権力・諸関係を利用しつくすというだけのものにすぎない」^⑫

⑫ E・トレルチ：上掲書邦訳25頁

結局ルネサンスは絶対主義、再建されたカトリック教会と抱合し、総じて反宗教改革の文化としてはじめて、その世界史的影響はあらゆるものに滲透するに至るのである。学問的及び芸術的関心が出現するのも、このような基礎前提の上に立つてである。特に学問の領域において、ルネサンスの本質的部分と考えられている古代の復活が認められる。これに対してルネサンスの偉大な芸術的創造は、まずは革新され強化された生それ自身から目ざめた。官能の栄光化という点でも、人間の創造力を信ずる感情という点でも、中世世界に対する完全な対立を意味する、超人的企てとして出現した。「非凡な創造的精神の人々の大部分において認められるのは、古代世界とはもちろんきわ立つて鋭く区別されるところの第三のより高次なるものを求め、これによつて一方ではキリスト教的なたましいの深みと、他方では新たに発見された自然の輝かしさや感覚というものと、この両者を結合させようとする憧憬である」^⑬

註 E・トレルチ：上掲書邦訳27頁

なお、この箇所の注釈で、トレルチは、「オーギュスト・ロダン、芸術」1912年、206頁のロダンの注目すべき言葉を引用している。

われわれの目的に極めて適正であるので、再引する。「ミケランジェロは、あらゆるゴシックの思惟の最終点である。一般にルネサンスとは中世の精神に打ち勝つた、異教主義の合理主義の復活である、といわれている。が、それは半面だけしか正しくない。キリスト教精神は、その後といえども非常に多くのルネサンスの芸術家に靈感を与えたのである」

われわれはE・トレルチとともにこう結論できよう。ルネサンス精神というものは、一般的な、むしろ形式的な種々の基本方向以外は、総体的にあまり統一的な型にあてはめて説明することはできないと。

「ルネサンスの哲学」に於いても、宗教改革の精神との関係に問題を提起し、道徳的価値判断による両者の比較は、純歴史的考察の眼目ではなく、むしろ事実関係の認識こそ問題であるという。二つの運動の相違対立に注目して、「二つの運動が現実に関与した作用が歴史上相違している、という点について何が決定的に重要であるかといえ、それは、ルネサンスは非道徳的で、宗教改革は道徳的であるというような点では決してないのであつて、むしろ二つの運動がそれぞれもっている精神の内面的対立なのである」。註

註 E・トレルチ：上掲書邦訳34頁

ルネサンスが文化活動（Kulturleistung）であり、宗教改革は倫理的である、との対立的叙述は、道徳的価値判断から生ずる。しかしそのよう見方はまったく誤つた画像をよび起す、という。「宗教改革はただそれ自体で無条件に（an und für sich）倫理的原理を示すもの

ではない。むしろキリスト教という様式において極端に宗教的に規定された倫理的原理を示すものである。つまりそれは有神論的・宗教的エートス（Ethos 心術）を示すものである。ルネサンスは精神や教説としては等しくエートスであるが、しかしギリシャのエートスと同じように、芸術や学問や実際生活から規定せられている。ルネサンスのエートスもギリシャのエートスもそれぞれ違つた点をもちながらも、ともにオリエンタルエートスの性格をになつている。ここにこそ宗教改革との対立は存する。」註

註 E・トレルチ：上掲書邦訳35頁、傍点筆者

この問題こそ、われわれが古代イスラエルが古代オリエンタル史上に在りながら、それらの諸国と異なり、イスラエル独自の思想を展開していつたか、という本研究に属する本質的問題なのである。

さてE・トレルチの論文「ルネサンスと宗教改革」は、「社会学的方法」による歴史考察なのであつて、その点一般文化史的に通説となつてきた近代史論と鋭く対立する。したがつて一般に通説となつている見解、即ち、(一)、ルネサンスと宗教改革とを近代の開幕と考えること、(二)ルネサンスをより包括的一般運動と解し、宗教改革をその部分現象とみる見解、(三)啓蒙主義をルネサンスと峻別せず、両者の共通性を安易に前提とする見解等に対する徹底的な批判をなすものであつた。かれの論文は近代形成史論上の思想史論考として、歴史学プロパーの問題を提示するものである。しかしここでは、この論文中から三項目を挙例として、ヘレニズムとヘブライズムの両思潮が、ときに併存、抱合し、またときに対立しつつ極めて微妙な交錯を織りなしたかを見たのであるが、しかかれの「社会学的角度」は、われわれの思想

史研究の方法に於いても、極めて重要な問題を教示しているので、敢えてこの論文を引用したのである。このことは次の「研究方法」において理解されるであろう。

古代イスラエル思想研究の方法

ギリシヤ人は哲学と芸術において、ローマ人は法において、ヘブライ人は宗教において世界文化に貢献したと称賛されるように、ヘブライ人の遺した旧約聖書は千四、五百年の長きにわたるかれらの宗教体験の記録である。

その中には民族の歴史があり、文学があり倫理があり、法典があり、文化の各領域を包含していて、しかもそこには他の諸民族ときわだつて異なる特質がみられる。その特質こそ文化の多様な諸形態を基礎づけている宗教である。その特質とは、歴史のスタートに当つてどのような神をかれらが受容したか、かれらの受容した神とかれらとの関係の本質はどのようなものであつたか、なのであるが、かれらはこれを他に類を見ぬほどに、純粋な信仰にまで高め、その焦点から日常の生活意識をはじめ、歴史や文化の諸価値を総合したのである。

このような特異なるヘブライ人の精神や思想を考究するには、どのような方法がよいか、種々の方法が考えられるが、純粋に宗教的信仰の問題や神学の問題としてとりあげることは、当然考えられこれまで多くなされてきた。またとりあげる主題的意図においても、いろいろの方法が考えられてきた。ヘブライ人の信仰形成の宗教的態度がどのようであつたか、その宗教的思惟の諸特質を知つて、その基礎になつている態度を明らかにすることに重点をおき、ヘブライ人が神とどのような関係を結んだか、また思惟したか、世界や人間・共同体をどんな態度で

理解していたか、またどのような歴史意識を抱いていたか、などの問題について、「神の認識」「世界像」「人間像」「神と人間の実存関係」「歴史意識」等の項目で考究することもできる。註

註 植田重雄：「旧約の宗教精神」早稲田大学出版部，昭35年

マクス・ウェーバーは「古代ユダヤ教」で、古代イスラエル宗教の宗教意識の形成を、社会・経済的背景から論じ、それらの不可分の関連づけを鮮かにおこなつた。この著作は、イスラエル宗教史の社会学的背景をさぐり、兩者を一つに総合した宗教社会学的研究の専門分野に属するものである。註

註 Max Weber : Das Antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Veslag Von J, C. B. Mohr (Paul Siebeck) ,Tubingen, 1921;

英訳 : Ancient Judaism, trans. By Hans H Gerth and Don Martindale, 1925;

邦訳 : 「古代ユダヤ教」 I , II .内田芳明訳みすず書房，昭37年

かれは古代イスラエルにおける宗教意識の形成とその純化・深化が、逆にその民族の政治的・社会的存在状況や、それと関連して経済行動様式を規定することこそ、つまりパリア民族としての存在状況に対する宗教的規定性を明確にしようとした。総括的に言えば、自然的・経済的・社会的・政治的な諸条件の形成と、他方宗教意識形態の形成との間には、むしろ相互規定性を前提しているのであり、したがつてこれを総合的複合関連において分析叙述したのである。註

註 M. Weber : 上掲書，邦訳，訳者序文7頁～

28頁参照

ウェーバーは、イスラエルにおける「契約共同体」の宗教的教団としての安定性に注目し、そのばあいの Point は、ベドウィン及び半遊牧民の生活諸条件が、それ自身のうちから一つの教団建設を、たとえば、かれらの経済的存在諸条件のいわゆる「イデオロギー的指数」として造出したのだ、というようなことでは断じてなかつた。この種の唯物論的歴史構想は、他の場合と同じくここでも、あてはまらない。むしろ、問題点は、ひとたび一つのそのような教団建設がなされたときには、そこにさらにこれらの社会層の生活諸条件が与えられると、その教団建設は、その他もつと流動的な政治的諸形成体に対する淘汰の闘争に勝ちのこるべきおよそ最強度の機会を持つた。しかし、この教団建設が成立したかどうか、というまさにその点は、別して具体的な宗教史的並にしばしばわめて人格的な諸事情や運命に依存したのである、と述べる (M. Weber : 上掲書, 英訳 P.P.79~80 : 邦訳136~137頁)

このM・ウェーバーの「宗教社会学」第三巻「古代ユダヤ教」の成果を吸収し、旧約学独自の立場から、イスラエル宗教をヘブライ人の生の地盤との関連に於いて把握し、問題史的にイスラエル宗教文化史の展開を試みたものは関根正雄氏の「イスラエル宗教文化史」である。註

註 関根正雄「イスラエル宗教文化史」岩波全書、昭27年

ヘブライ人は人生と世界の問題を専ら宗教的観点から把握したが、その宗教は単なる教説に非ず、イスラエル民族の歴史的な政治的・社会的生活の只中から生まれたものであつた。それはこの民族の歴史的苦闘の中から生まれた生の全体的把握に他ならない。一般に宗教といえ、現実を無視し、現実を棄てて隠遁あるいは神秘的合一を願うものと考えられている。かかる場合には歴史の現実は無視されているのが当

然である。この点においてヘブライ人の宗教態度はまさに逆であつて、かれらほど現実に対し驚くべき強じんな執着力を持つた民族はなかつた。なにゆえかれらが生命に対し現実的に強い執着力をもつのかは、かれらの歴史意識の本質的問題になるのであるが、ともかくもかれらは歴史の民であつた。それゆえヘブライ人の思想の特質を考究するには、かれらの現実的生を、その行動の歴史を実証的に検討していく必要があるはいうまでもない。その意味でM・ウェーバー並に関根氏の前掲書はわれわれの研究の指標となる。

さて本研究は古ヘブライ法におけるイスラエル思想を考究するのであるが、資料としては旧約聖書のモーセ五書中、前掲法典を対象にしていく。次いで旧約聖書を資料とすることについて述べる。

旧約聖書を資料とすることについて

古代イスラエル民族の思想及び行動は、旧約聖書に集約されている。それゆえかれらの思想や行動を知ろうとするなら、それを常に旧約聖書の中にのみ求めざるを得ないのである。したがつて古代イスラエル法の研究に向う場合に於いては、モーセ五書に集められているその法律集(法典)をまず考究することになる。註

註 赤井節:「ヘブライズム法思想史研究・序説」(創文社、昭44年)では「旧約聖書は法史学という資料論の立場から見れば、本来的に非法的法資料(nichtrechtliche Rechtsquellen)に属しており、もとより法的法資料(rechtliche Rechtsquellen)ではないが、古代ヘブライ民族の法思想ないし法制度を認識する場合の殆んど唯一の法源である」(4頁)

しかし旧約聖書は信仰的・神学的な書であ

る。

いかなる書物もその著者の目的に沿つて、その意義を判断すべきであるなら、旧約もその書かれた目的によつて読まれるべきであろう。かれらの思想と行動の根底には、歴史的にはあるいくつかの宗教的「流れ」が存在し、それらが最終的には信仰上の「正典」として成立するに至つたものである。であるから、「正典」が歴史性・時間性を超えた信仰的理解をわれわれに要求する、には意味がある。このような信仰的理解との関連をもちつつも、古代イスラエル民族の全般的思想の考察にその方法を求めていこうと考える。それ故思想内容の問題については、通常歴史資料を検討考察するのと同じ手続きをとることが必要でありまた重要である。「思想史はやはり史料の考証によつて厳密に確定されなければならない」し、「資料の吟味とか資料操作の面では一般的な歴史と共通の面を持つている」わけである。⑥

⑥ 武田清子編：「思想史の方法と対象」（創元社、昭36年）所収の丸山真男「思想史の考え方について」、22頁

なお、赤井節：上掲書参照、この書も丸山氏の考え方を前提にしていると考えられる。

聖書を学問的に考察の対象とする場合に於いても、信仰的・神学へきからできるだけ離れ、科学的に検討していくことの必要はいうまでもない。そのばあい近世以降に発展した、「歴史的批判的研究」の成果を活用していくことになる。ここで「モーセ五書」批評の歴史について、べつ見しておくことにする。

「モーセ五書」批評の歴史について ⑦

前400年頃に「モーセ五書」が正典化された時には、それがモーセに対する神の啓示である

とみなされていたが、以来近年に至るまでこの見解が行きわたつていた。かかる公理的信仰箇条にまでなつた、五書のモーセ著者説は、五書が神によつて啓示された文書である、モーセは是非ともその著者でなければならない、と考えられたわけである。しかし五書のモーセ著者説は、紀元後になつて批判されはじめたが、批評学的分析は18世紀初頭に入つて始まつたのである。実際五書の資料問題は、近代旧約学の濫觴を為したのであつた。

⑦ 五書批評の歴史については、主として次の著書による。

関根正雄：「旧約聖書」—歴史・文学・思想—創元社、昭24年

ゼリン＝ロスト：「旧約聖書緒論」、待晨堂書店、1954年

A. Weiser : *Einleitung In Das Alte Testament*, 4版, English trans "the old Testament; its formation and Development", by M. Barton.

18世紀初頭、ドイツ、ヒルデスハイムの牧師ベルンハルト・ウイッターは、創世紀にヤハウェとエローヒームの二つの神名が用いられていることを基準とし、さらに内容的重複や文体の相違等と併せて観察し、伝統的見解に対し、モーセはすでに書き記された及び口頭で伝えられた古い材料を編纂してこれを著わしたとの見解を表明した。

18世紀中葉、フランスの医師ジャン・アストリュックは、ウイッターと独立に、同様の見解を述べた。かれによるとエローヒームを用いる部分は資料Aに属し、ヤハウェを用いるものは資料Bに属する。さらにこの資料以外の創世紀の部分は、ミデアン乃至アラビヤ起源の十の資料の残存物から成る、という。⑧

⑧ Rodert H. Pfeiffer : *Introduction To The Old*

Testament, Part II, The Pentateuch. (邦訳, 新教出版社, 昭31年)

アイヒホルンもその「旧約聖書緒論」(3巻, ライプチヒ, 1780—1783)において, アストリユクと同様な結論に達した。この「旧資料説」に対し, 「断片説」, 「補充説」等の假説の交替を見たが, ウェルハウゼンに至つて一応現在の通説と見なされている所謂「新資料説」(Die Neuer Urkundenhypothese)の確立となつた。これは単に諸種の断片の集合を假定する「断片説」あるいは一つの一貫した主流に多くの補充が施されてモーセ五書が出来たと見る「補充説」と異なり, アストリユクに始まる「旧資料説」と同じく, モーセ五書の構成を並行せる諸資料の統合によると見るもので, ただその資料の摘出及びその年代決定に於いて「旧資料説」とは面目を一新した。

この「新資料説」によると, モーセ五書の最古の資料は, ヤハウリスト(J文書, 創世の初めから神名ヤハウエを用いる)資料であり, 次に古いものは, 学問上のエロヒスト(モーセ以前に神名ヤハウエを用いず, 唯神〔エロヒーム〕と称する)資料である。第三番目に, これは主として申命記にまとまつて出てくる前621年のヨシヤ王の宗教改革の基礎となつたと推定される「申命記法典」がき, 一番新しいモーセ五書の資料は, 主として前587年のバビロン捕囚後, 祭司階級の間で出来た所謂「祭司法典」をあげるのである。ウェルハウゼンの功績は, これまで最古の資料と考えられていた「祭司法典」を最も新しい資料として確定したことで, したがつて通常旧約聖書の順序に従い, 律法があつて然る後に預言がくると考えられていた順序を逆にし, 律法を旧約宗教の最後の段階とし

た点にある。

註 旧約聖書の名称は新約聖書に対する名称で, キリスト教の正典としての名称。旧約聖書はユダヤ教の正典としては, 「律法・預言者・及び諸書」と呼ばれる。

正典(Canon)とは元来信仰の基準を意味した。捕囚期後のユダヤ教にとって最初の重要な正典的意義をもつたのは, 上述のヤハウリストから祭司法典に至る各文書の結集になる「モーセ五書」(創世記・出埃及記・レビ記・民数記・申命記)で, ヘブライ原典の「律法」(Torah, law)はこれに当る。モーセ五書の内容は歴史と律法の合体したものであるが, ユダヤ教の成立と歩調をあわせた正典結集の過程で, 歴史よりも律法が次第に重んぜられ, 従つてこれを「律法」と呼ばれるに至つた。

これについて, 「勿論この見解は資料の問題としては今尚正当と認めなければならないが, 十誡の根本がモーセに遡ることを信ずる現在の我々としては, 歴史的には矢張, 予言の前に律法があつたと見ているのであつて, その意味からウェルハウゼン説は訂正を要する」とされ
註

註 関根正雄:「旧約聖書」73頁

しかしこのことは近代旧約学の歴史に於いてウェルハウゼンの劃期的業績を認めるさまたげとはならない。かれの新説は彼一人の発見ではなく, その先駆者に, グラフ, クューネン等をあげねばならない。これは通常「グラフ・ウェルハウゼンの假説」(Graf-Wellhausen hypothesis)と呼ばれる。この假説にはじまるウェルハウゼン学派の見解は, 広く世界の旧約学界を支配した。

次いでこの学派に続いて, 旧約文学の理解に新たな方法を適用し, 直接モーセ五書の理論にも新たな局面を開いたのは「宗教史学派」であ

る。この学派の功績は、宗教史的比較研究により旧約の理解を深化した点である。ウェルハウゼン学派の分析的に對し綜合的であつて、本文の一節々々の分析ではなく、当該の物語りその他をそれぞれ全体として口碑童話等々の文学類型として理解する。その際たんに書き記された最後の段階のみを問題にするのではなく、書き記される以前の口伝の段階をも、特にそれらの生まれた生活の背景と関連させて把握しようとする。この方法を徹底させると、例えばモーセ五書の「資料」は古い口伝の物語りの単なる集合とのみ見るべきことになる。したがつてこの学派の代表的權威、グルケンによると、「ヤハウィスト」「エロヒスト」「祭司法典」は一定の特長を持つた学派を表わすに止り、特定の著作者たる人格ではない、とされるのである。

これに對し、資料説とグンケル流の綜合的方法とが必ずしも矛盾するものではないとしてこう言われる。「ヤハウィストやエロヒストは固より、祭司法典と雖も、古くから伝えられてきた材料を用いているのであつて、かかる材料の研究は当然グンケルの如き綜合的方法を以て為されなければならない。我々が已に族長時代から、何らかの伝統の発見につとめてきたのはその為である。然しそれらの種々の段階の材料を最後にまとめて書き卸した人が、それらに統一を与え、又一貫した特長を附与し或は彼自身の創作を加えているならば、それらの最後の段階は当然資料説の如く、資料分けの方法によつて、分析的に把握されなければならないのである」。^⑧

⑧ 関根：上掲書75頁

なお最後に、これらの歴史的批評研究の成果について、ロストが述べているところを掲げておく必要がある。⑨

⑨ セリン＝ロスト：上掲書44頁，46頁

最近数十年間にこれまでの成果を乗り超えて、特に四つの方向に著しい再改がなされている。第一に、深部にまで透徹する資料分析や古代東方解明の進歩によつて、永らく考えられてきたよりも遙かに多くの極めて古い民間材が、最も新しい資料に於いてさえ、物語りの素材の場合も法律の素材の場合も隠れている、従つて諸資料は一見そう見えるよりもはるかにこみ入つたものである。第二に、特に文体批評に基づいて内部に絶えず新しい層ないしは資料の新版が発見されて、それが一部には前と同じ結論に向つたということ、第三に、資料の政治的・宗教的傾向に對する問が投げかけられた、第四に、セリンはそのような傾向の一部の由来を祭儀で朗読されたことと関係づけ新しい問題を提出した、ことである。

個々の文学的資料は決して人がもと考えていたようには明確には把握しうるものではない。したがつてそれらの成果を利用するにあいに於いて、最も基礎がしつかりしているように思える仮説としてであることを念頭におく必要がある、ということである。

モーセ五書の構成要素としての資料

J資料＝ヤハウエ資料

J資料は神名として「ヤハウエ」(Jahweh, Yahweh)の語を用い、かつその成立した場所が南王国 Judah であつたと想像されるところから、「J」と命名せられ、Jを録した人たちは通常「ヤハウィスト」(Jahwist, Yahwist)と呼ばれる。かれらは「古き材料を用いているが、明らかな特別な意図を以てそれらを統合し、又特別の変更を加え、歴史家乃至歴史哲学者として独自の役割を果たした単独のあるいは少

数の個人と看做される」。^⑩

⑩ 関根：上掲書71頁

その特徴は、叙述が荒けずりで素朴であること、神についても擬人法を用いるなどが他の資料に対するJ資料の特質である。モーセ五書のうち、主として創世記及び出埃及記、民数記、申命記に見出され、さらにそれ以外に、ヨシア記、士師記にも見出されるが、出埃及記以後は細かい点で必ずしも説の一致は見えていない。

Jの叙述は、世界の始めより父祖アブラハムに至るまで（創.2—11章）、アブラハムの召命より十二支族の発生まで（創.12—36章）、ヨセフ物語りによるイスラエル民族の救極とエジプト移住（創.37—50章）、出埃及よりカナン占拠に至るまで（出.1章以下）、の各部よりなる。

成立年代については、後に多くの附加がなされたことはともかくとして、一応の段階として、およそダビデ・ソロモンの時代と推定され、又成立の場所としては、南方の中心エルサレムと推定できよう。

E資料＝エロヒム資料

Eでは、神を指すのに「エローヒム」(Elohim)なる語を用い、その記された場所が北王国「エフライム」(Ephraim)であることから、「E」と呼ばれ、その記述者たちは「エロヒスト」(Elohists)と称せられる。これに属する部分は、創世記、出埃及記及び民数記、それに申命記(D)にも見出される。

記述の骨組も、「J」と同じく、族長、その埃及下り、出埃及、カナン侵入と順を追っている。エロヒストも救極史家の立場から歴史を見ている。この点ヤハウィストの特質と一致している。近時エロヒストを独立の資料と見ること

を拒み、エロヒストをヤハウィストの編纂的加筆、拡張とのみ看做す説が生れたが、学界の承認が得られず、やはり独立の資料として認めざるを得ない。しかし全体としてヤハウィストに依存する二次的性格は認容せざるを得ないとされる。^⑪

⑪ 関根：上掲書85頁参照

「E」の全体のうちには、「J」の校訂、拡張と認められるところがあり、その複合性は看取できる。モーセ五書の最古の法律集と目される「契約の書」(Sepher ha-berith)（出、20章22節—23章19節）及び「十誡」（出、20章1節—17節）については本論でとりあげるが、その法源についていえば複合性が見られる例である。にもかかわらず「J」より一段と信仰的・神学的であることは明確である。なお神名は「エローヒム」であることは既述したが、パレスティナの原住民を「アモリ人」、神の山を「ホレブ」と表現し、三代目の族長を創世記32章以後ずつと「ヤコブ」ということも特徴である。

「E」の成立年代については、種々の理由から北王国のヤロベアム二世治下が想定されるが、それはいうまでもなく「E」の根幹の部分についてであり、その後の追加は推測できる。^⑫

⑫ ゼリン＝ロスト：上掲書52～57頁参照

「D」資料

「D」とは、「申命記」(Deuteronomy, Deuteronomium)の頭文字をとつたもので、「D」と「申命記」とはほとんど同義である。「D」はモーセ五書のうち申命記にのみ存在する。申命記の名は、七十人訳ギリシヤ語聖書の表題、デウテロノミオン(Deuteronomion)に由来したものである。

申命記については、ヨシヤ宗教改革との関連の問題、「原」申命記の存在想定の問題などで触れず、本論の「申命記法典」(Deuteronomic Code) 研究でとりあげることにする。したがってこれらの問題と密接に関連する成立の時期についても、結論的に約700年頃としておく。理由としては、ヨシヤ王の治世の前622年に発見された書物は、言葉使いや考え方から考慮すると、それが発見された少し前に書かれたものと思われること、ヒゼキヤ時代北イスラエルからの亡命者が、イスラエルに元来培われてきたシナイの伝統をユダに植えつける為に、ユダの人々と協同してこの律法を作つたらしいこと、前701年のヒゼキヤのアシリヤへの屈服が、この法を公けにすることを遷延せしめ、又聖所にこれを寄托するという事態を招いたのかも知れないこと、などは説得的である。註

註 セリン＝ロスト：上掲書83頁，85頁

「P」資料＝祭司資料

「P」とは、祭司法典(Priester Kodex, Priest Code)の頭文字をとつたもので、J, E, D, とともにモーセ五書のうちに学問的に摘出せられる。創世記，出埃及記，レビ記全部，民数記，それに申命記にも見出される。この資料は用語，文体，思想において他資料と著しく異なり比較的確実に摘出される。その叙述は形式的で均整を好み，ときに極めて荘重であるとされる。叙述の内容も主として祭儀・儀礼・年代等に関心を向けているところの祭司規定が中心である。全体的には歴史的物語部分と律法的祭司規定部分からなるが，物語りの筋は族長から始まりカナン土地取得に及ぶ点，他の五書の資料の物語りの筋に従っている。

この歴史記述も律法の歴史的基礎づけである

場合が多い。「祭司法典の全体の立場は，律法を歴史的に啓示されたものとして把握しているのであるが，実際の個々の叙述は律法が主で歴史が従の如く見える」。註

註 関根：上掲書274頁

これは「P」の神学的意図からでている。それは祖国帰還後のユダヤ民族とその教団の再建に，律法的基礎を与えることであつた。律法規定の内容は，聖所，祭司，犠牲・供物，節会・祭日に関するもの等である。

成立年代は捕囚地に於いて B.C. 6世紀—5世紀とみるのが通説である。

「H」＝神聖法 (Heiligkeitsgesetz, Holiness Code)

A・クロスターマンによつて1877年以来この名が与えられた，レビ記17章—26章にわたり一体をなしている法律集である。捕囚期に祭司によつてまとめられ，「P」の編纂に際しその中に組入れられたものと解せられている。内容的には，申命記と祭司法典の中間に位するものとされる。「H」が祭儀的規定に終始することなく，倫理的規定あるいは一般的民事及び刑事の規定を含む点で申命記に近いことを示している。註

註 関根：上掲書217～220頁参照

なお，ファイファーは非イスラエルの資料(S)の存在を要請し，アイスフェルトはJからL資料を分けるが，詳述は略する。註

註 R. H. Pfeiffer：上掲書(邦訳，20頁，21頁)参照