

古代イスラエルの法と思想

角 間 太 郎

申 命 記 法

(目 次)

- 一 序 説 1. 申命記前史 (本 稿)
 - 2. 申命記の構成・成立と特色
- 二 申命記法
- 三 申命記法の問題

一 序 説

1. 申 命 記 前 史

モーセ宗教の特色をヤハウエ神とイスラエルとの契約関係、内容的に言えば「契約共同体」に対する絶対的主権の確立に求め得るとすれば、この神政政治の主張は、沃地に於いてアンフィクチオニーの祭儀により祭儀化されたところに決定的な変化を被つた。しかし、アンフィクチオニーは200年近くも存続した。それはイスラエル初期に全く典型的な一つの組織であつた。

しかも士師時代に於いて、イスラエルはなおアンフィクチオニーにより漠然たる宗教的統合を為したのみで、政治的には何らの統一なく各地に分散したのみであり、沙漠的原理に基づくカリスマ的指導者によつて僅かに政治的統一への萌芽が醸成せられるに止つた。沃地的文化的政治形態の吸収同化はまだ遠かつた。

ところがこのアンフィクチオニー体制に終わりをもたらす危機が臨んだ。それは12世紀初めエーゲ海方面からペリシテ人がパレスチナ海岸

地方に侵入しこれを占拠したことに始まる。部族別戦争では自らの存在を確保することが困難になつたイスラエルは、ここに部族連合から王朝国家への歩みを始める。サウルに始まり、ダビデ、ソロモンへと続くイスラエル王国の制度建設の歴史的必然性はこの点にあつた。

当初のサウルの姿は士師時代のカリスマ的指導者である(サムエル前, 11₁₋₁₁)。しかし持続的ペリシテ人の圧迫に対抗すべく、このカリスマ的指導者を持続的軍事指導者の位置に就かせる必要から、預言者サムエルを筆頭とする愛国的預言者団は、サウルに膏を注ぎこれを王(Nāgīd, 神に召されし者)とした。彼は軍事的指導者、彼の王国はアンフィクチオニーの宗教的伝統をそのまま受け継いでいる、募兵制度的王国であつた。

続くダビデは、ヘブロンに於いて部族ユダの王となつた(サムエル後, 2₁₋₄)。彼は当時ペリシテの領臣であつたから、その同意を得ていたことは確かである。かれは民一般の同意で王とされ、ヘブロン⁽¹⁾の聖所で膏を注がれた。しかし

この場合のダビデの行動がサウルの場合より一層強度に政治的であつた。かれの興隆の新しい特色は、自分の私兵に負う私的保有地をもつ封建君主、外国の領臣として王位に就いた点にある。このヘブロン⁽²⁾の地は古い聖所の所在地であり、南部パレスチナ諸部族の宗教的中心地となつていた。これら南方諸部族はその聖所を中心に、イスラエル十二部族連合と併行して、六部族連合を形成していたのであろう。

⁽³⁾
その後イスラエルの民はヘブロンでダビデのもとに集まり、そこで契約において彼を全イスラエルの上に王とした(サムエル後、5₁₋₃)。この場合に於いても契約の締結は「ヤハウェの前に」即ち聖所において為されたが、実質的には全く政治的行動であつた。

かくてユダ、イスラエル両者とも独自の基礎に立ち、直接一つの政治組織に統合されることなく、ただダビデ個人に依る a personal union を為した。

⁽⁴⁾
さてダビデは、預言者たちと好かつたのみならず祭司階級の援助をも仰いだ。本来預言者的なカリスマ的原理にのみ基づいて出発したイスラエル王制は、祭司階級の制度的宗教観を媒介として直ちに制度的王制へと変化していつた。かくて 'Nagid' 思想の変化により、ここに初めて本来の「王」('mēlek') が生まれた。

⁽⁵⁾
したがつて新しい王国の基礎はアンフィクチオニーではなかつたのみならず、さらにカナン人の他の都市国家をも支配するに至つて、「イスラエル」の名称は、部族連合の名称から土地の全体を事実上含む地理的実体を表わすに至つたのである。このような変化により、イスラエルはカナン文化に対する新しい局面を迎えるに至る。即ち、カリスマ的 Nagid に指導される部族連合ではなく、また部族連合はイスラエル

と同一限界のものでも、その大部分を含むものでもなかつた。ただ限定的にだけそれはその中心を為すと言えた。王国の保持は部族的徴募兵によらず、ダビデの傭兵から成る職業的軍隊によつた。必然王位への権力集中は古代東方の傭役国家としての範型を形成した。

ダビデの事蹟の一つ、新しい首都=エルサレムの建設はここで忘れてはならない。彼は両王国の中央に位置し、従来その何れにも属さないエブス人の町を占拠し、王個人の保有として居を移した。所謂「ダビデの邑」としてダビデ王国構成の第三要素となつたものである。このことは政治的には古い秩序からの一步前進を示したのみならず、彼はさらにアンフィクチオニーの中心的な「神の櫃」を此処に移し、王国を十二部族連合の伝統と結びつけた。彼はこれによつて自己の王国をイスラエル契約共同体の正当な後継者とし、国家を過去の神聖な制度の支援者・保護者として宣伝しようとしたと考えられる。ここに政治と宗教の興味深い二元主義の象徴⁽⁶⁾が見出される。彼はその邑の北方の高みに新しくイスラエルの聖所を造つた。それは「シオンの山」と呼ばれ、以後イスラエルの宗教的伝統において最も重要な拠点の一つとなつた。エルサレムの世界史的意義も専らこのアンフィクチオニーの伝統が新たなる王国と結合したところに生まれた。

⁽⁷⁾
次ぎの王 ソロモン (B.C. 約961—922) に至つて、イスラエルは国家としての統一を完成した。まず留意すべきことは、彼が即位に当つて、従来のカリスマ的原理とは異なる世襲制度がダビデ王朝の基礎となつたことである。かれの治世には、反対派の一扫による権力の強化(列王上、2₁₃₋₁₄; 2₂₂; サムエル後、16_{21以下}; 16₅₋₈; 列王下、2₁₋₉; 列王上、2₄₆)、対外的な互惠的通

商、国家防衛上の要所の要塞化、軍事基地化（列王上、9₁₅₋₁₉）、軍強化としての戦車の採用（列王上、10₂₆；歴代下、9₂₅）等々見られるが、彼の天賦の才は産業貿易の領域にあつたと言われる。外国貿易は主として王室の独占であつた。

(8) ソロモンの治世にイスラエルの黄金時代は到来した。経済は繁栄し国の生活水準は上昇し、人口は増加した。建築活動はソロモンの神殿に見られる。それは二重の目的を意味した。

- (1) 王朝の聖所ないし王室の礼拝堂であり、大祭司は王が任命、かれは内閣の一員であり、
- (2) 国民的聖所であり神の櫃が存在したことである。

儀式は主要な点で祭司典に保存されているものであろう。異教的背景の反映が見られるが、しかしヤハウエ的原理が与えられていた。(9) 神殿祭儀は借りたものであるにせよ、性格はイスラエルの的であつたと言われる。即ちソロモンの神殿は直接フェニキヤの神殿建築と類似し、それを通じギリシヤの神殿とも相通ずるものと言われ、純イスラエルの的ではない。「最も注目すべきことはソロモンの神殿は直接フェニキヤの神殿建築と類似し、それを通じギリシヤの神殿とも相通ずるものと言われ、純イスラエルの的ではない。最も注目すべきことはソロモンの神殿が後の祭司典の幕屋などの考えと違い所謂神がそこに顕現し給う神殿ではなく、神がそこに住み給う点である」と言われる。しかしその中心にある神の櫃は(10) アンフィクテオニー伝来の宗教的伝承を担い、また神ヤハウエ自身はカナン的に偶像化されず、見えざる神として、この櫃の上より語り給うのであつた。

(11) 文化の開化について言えば、ソロモン時代に

イスラエルに本来の意味の歴史記述が生まれたのであるが、ここでは「ヤハウイスト」と呼ばれる歴史家のイスラエル思想史上に有する意義に触れて、後述の伏線としたい。これに就いては、V・ラートの「六書の様式史的問題」による解明が助けとなる。

(12) 「J」資料、そして後の「E」、「P」の歴史資料も、その叙述の骨組みは、族長、そのエジプト下り、出エジプト、カナン土地取得とその歴史記述がカナン侵入で攔筆されている。V・ラートは申命記第26章5節～10節のcredoから出発する。この文書は、イスラエル人がその農作物の初物を聖所に持ち来り、これを捧げた時のcredoの言葉である。このような場合にイスラエルは、その神の過去の恩恵を感謝するのであるが、その際その過去の歴史の摘要を、上記の骨組にして叙述している。ヤハウイストはかかるcredoの類型をそのまま採用し、ただ多くの肉付けをしさらには付加物を付して現在の形に仕上げた。その根本は「土地取得伝承」であり、その他「シナイ伝承」、各地の聖所の「ヒエロイ・ロゴイ」である部族伝承も採用した。かくヤハウイストの材料は大部分祭儀的資料であるが、かれらは歴史家としてそれらの伝承を、その歴史的視野によつて、sacralな関心から引き離し全く歴史化した。それならその際のヤハウイストの新しい立脚点は何処にあるのか。

古くから聖所に於いてくり返えされ祈願されたカナン土地取得に関する伝承の内容は、ダビデの覇業に依つて決定的に成就した。その伝承の直接の関心は祭儀にあつたが、この形式に則つて民族の歴史を回顧したヤハウイストの立場は、神の約束がダビデにより現実の歴史の上で成就した、との観点である。かれらは一切の

過去の民族の歴史に、その世俗的なものの背後にすら、神の意志の動きを見た。カリスマ的指導者による聖戦におけるごとく間歇的ではなく、歴史の流れの中に一貫して継続的にその行為を見た。世俗的歴史の奥に見えざる神の行為を見た点にかれらのイスラエル思想史上の革命的意義は認められるのである。

さらにヤハウィストはシナイ伝承を採用し、その救済史観に「律法」を通じて千金の重みを与えた。かれらの救済史は世界史的意味を持つのであるが（創世紀12章）、アブラハムに至つて決定的に開始される。そしてアブラハムの契約はモーセの契約、ことに「律法」の媒介により確固たる基礎の上に置かれる。而してアブラハム以下の族長やモーセに与えられた約束はヨシュアに至つて一応成就したが、カナン全土の取得ではなかつた。「ヤハウィストの最後の部分である士師記第一章に於けるまだイスラエルの所有とならざる地の表を記したるヤハウィストの立場は、神の先祖への約束がが今やダビデに於いて完全に成就したとする救済史家としての、……歴史哲学的な立場である」と見ることができるのである。

次いでソロモンの統治行績として行政区劃上の問題を見る要がある。財政上多額の支出のため徴税対策から、彼は12の行政地を再編成し、それぞれに代官を置いた（列王上47-19）。これらの地区は古い部族の境界と一致していない。カナンの都市国家の領地が含まれた部族的団結が弱まったので、より徹底したカナン民統合の国策を必要としたのである。

その他の財政的行政処置として問題を含むものに強制労働があつた。征服民の強制労働はいうまでもないが、イスラエルの民にに対する強制労働は（列王上、5₁₃以下）、自由の民にとつて

飲むに耐え難い苦しいものであつた。しかしM・ノートはこれに疑問をもっているが、ユダがこの強制労働から除外されたか否かは明らかでないとしても、ソロモン死後直ちに北イスラエル諸部族がダビデ王朝の支配から脱したのは、ソロモンが東洋的専制君主としてイスラエルに臨んだことに由来していると考えられる。

以上の行財政的処置からも、古い秩序とカリスマ的指導者をもつ契約共同体が、王朝国家に道をゆずつたことが理解されよう。アンフィクチオニーの秩序は聖なる伝統として継続したが、王朝国家の下に於いては部族としての異彩を放つことはもはや無かつた。部族の独立は終わり、アンフィクチオニーの秩序は破れてしまつた。社会的義務の実際の基盤はもはやヤハウエの契約ではなくて国家であつた。そしてこのことは不可避免的に、日々の事柄では、契約の法がその多くの関連性を失つてしまつたことを意味しよう。

さてアンフィクチオニーから出発したイスラエルにとつては、王制は問題に満ちた制度であつた。一方に王制批判的の見解があり、他方ダビデ・ソロモンの国家的事業に神の摂理の働きを見、前述のヤハウィストと同じく、アブラハムに対する契約はダビデにおいて成就されたと考えられた。ヤハウエはその永遠の住家としてシオンを選び、ダビデと契約を結び、その家系は永遠に支配するとの思想が発展するに至つた。所謂ダビデ契約で、将来へのヤハウエの約束に無条件的に基礎づけられているという点で、族長契約の型の発展を見たものである。その点で、法的服従を迫るシナイ契約との緊張関係は避けられなかつた。王の職は祭儀の中で確認され、国家は祭儀により統合されるなどして、ダビデ契約はシナイ契約とその限定を背後に押し

やる傾向があつた。

⁽¹⁹⁾
王制との緊張関係は、本質的には部族の独立と中央国家の権威との矛盾にあつた。国家制度に契約の神の恩恵をみる見解にあつても、古いアンフィクチオニーの観点から、それは自由に批判されるべきものと考えられたであろうし、純粋にアンフィクチオニーに固執する立場にあつては王位継承の原則を拒否したであろう。とくに北王国ではダビデ家の永遠の支配の主張をしりぞけたことは明らかである。このことはソロモンの死とともに、北イスラエルと南ユダの分裂として歴史的に現実となつた。分裂はソロモンの強圧政策（強制労働など）⁽²⁰⁾を直接の動因としたであろうが、古いアンフィクチオニーの伝統復活の願望があつたことも考えられる。この分裂の際に北王国にみられたイスラエル王国のカリスマ的構造に注目する必要がある。それはサウル即位のときに現われ、ダビデの場合にも擬制的に存在したものである。即ちヤラベアムはその民に対する功績のゆえに民から選ばれ、それが預言者により確認せられて王となるに至つたことである。かかるカリスマ的構造は北王国の王制の基礎であり、王が民の信用を失うときは、民は新たなる王を選び、その際通常預言者が介在し、ここに神の命が革まり文字どおり革命が成就する。これは南王国と著しい対照をなすものである。

⁽²¹⁾
分裂後の両王国の歴史は対立・分派的闘争に疲労するに至つている。北王国のヤラベアム（B.C. 922~901）は、彼を支援した預言者の理想に反し、王制前の状態に帰える努力をしなかつたし、またできもしなかつたであろう。この国にあつては、B.C. 922年より最初の50年間に三度王朝は変つた。

他方南王国に於けるB.C. 922年以後の内情

は、安定した王朝の祭儀の伝統と住民が比較的同質であつた故に王朝の変動はみられない。むしろエルサレムの貴族階級と小農や牧羊者等の農村人口の中核との間に緊張関係が見られた。⁽²²⁾

しかしB.C. 876年北イスラエルでも、オムリの即位によつて比較的安定がもたらされている。古代東方の当時の政治状況は、新帝国アシリアにアッシュール・ナルシ・バル二世（B.C. 883~859）出で、シリア・パレスチナの 小国の致命的危機を予告したが、オムリは内部の平和、ユダとの友好、フェニキヤとの親交、ヨルダン以東とくにアラム人に対する強硬政策、アシリア対策等に意を用いた。彼に始つた首都サマリヤの建設はその子アハブ（B.C. 869~850）により完成した。しかし農民の生活の悪化を示すものがある。より以上に問題は、彼が王妃イゼベルがもたらしたシロの神々、バアル・メルカルト、アシラ礼拝に関係するものである。列王紀上第18章19節によると、バアルとアシラの預言者が公の身分を享受している。当時預言者として、イムラの子ミカヤ、エリヤ等が出現したが、アンフィクチオニーのカリスマ的伝統の代表者たる彼らが、ヤハウエの契約と法とに照して、王及び国家を自由に批判した。かれらにとつて愛国とは、常にアンフィクチオニーの伝統と契約の法を基準として、それにより国家を正すことであつたが、さらに直接的政治行動に走るものがあつた。エリヤを頭目とする預言者団の支援による將軍エヒウのクーデターはその歴史的事例であつた。⁽²³⁾

⁽²⁵⁾
B.C. 9世紀半ばから8世紀に至る期間、イスラエルはエヒウ粛清の余波で全体的に衰弱し、ユダではその粛清で葬られたアハジャの幼児ヨアシ（B.C. 837~800）が大祭司エホヤダの支持と感化で王の地位に就いた。⁽²⁶⁾

B.C. 8世紀は両国にとって劇的運命の転回点となつている。それは両国ともに有能な王が現われたことと併せて国際情勢の好転がみられたことによる。即ち両国は、北ヤラベアム2世 (B.C.786~746) , 南ウジヤ (B.C.783~742) の世代に至つて、再興は頂点に達した。両国は平和関係に入り、8世紀半ば頃のイスラエル、ユダを合わせた領土は、ソロモン王国と殆んど変らなかつた。通商貿易は栄え、産業は復興し、人口は増加した。民がその繁栄に酔うた楽天的時代であり、安易に将来への神の約束を信じた時代であつた。反面、社会的道徳的腐敗、宗教的腐敗のみられた時代でもあつた。

ここで注意すべきは、イスラエル本来の「契約共同体」の部族的社会機構の性格が殆んど全く失われたであろう、ことである。即ち、社会的義務の基盤はヤハウエ契約から世俗国家に移行したこと、商業活動の繁栄は特権階級を生み出し、部族連帯を破壊してしまつたことである。さらに、ダビデ・ソロモン時代に既にみられたカナン人の吸収は、一段と契約の精神と契約の法を無視する市民を増加させた。純粋なヤハウイズムは伝統的に一部に保持されたが、一般的には形式的ドグマ化し、祭儀を通しての国家宗教として国家権力と結合した。

社会的崩壊は宗教的腐敗と歩調を共にした。地方聖所の祭司、国の祭儀の聖職者の生活態度に対し、当時預言者アモスのあげた批判はかかる状況から判断されるべきであろう。

さらにアンフィクチオニーの伝統に立つ預言者階級も愛国心を中心に国家主義的託宣による職業人と化したと考えられる。選び、契約、約束のイスラエルの基本は保持されても、契約的義務は祭事と考え、実質を伴わずして将来へのヤハウエの約束を想起するのは、族長契約の誤

つた回想と言ひ得た。

この頃出現したアモス⁽³⁰⁾、ホセアに始まり、後約3世紀続くイスラエル思想史上特異なる預言者たちは、イスラエルの伝統の主流に立つて、その伝統を新しい状況に適応しようとした改革者たちであつたが、かれらこそ「契約共同体」の原点に立つて他神礼拝を厳しく拒否し、契約の法の実践を王と民とに要求した。彼らの系譜をたどれば、以前のイラムの子ミカヤ、エリヤ、シロのアヒヤ、ナタンそしてサムエルを通り一貫して原始イスラエルのアンフィクチオニーの「契約共同体」にまでさかのぼる伝統の継承者である。かれらはシナイ契約を民に想起させる改革運動の代表者であり、かれらの社会批判の全ては、モーセ契約の伝統に根ざしそれに基づいている。契約共同体の兄弟たる構成員はヤハウエの正しい法に厳重に服従すべきであつた。その点モーセ契約の諸法規を最も実践的に生かすことを要求した人々であつた。

B.C. 746年、ヤラベアム王の死後北イスラエルの内部疾患は噴出するに至るが、それはティグラト・ピレセル三世 (B.C.745~727) の即位によるアシリアの復興と期を一つにした。イスラエルはまさに無政府状態で、ヤラベアムの死後10年内に5人の王が立ち、うち3人は暴力で王位を篡奪している。王の交替は神の指名と民の歓呼による指導⁽³¹⁾という擬制すら保持していない。

ヤラベアムから6代目ペカは反アシリア同盟 (シリア・エフライム同盟) の指導者となり、ユダと戦争を開始した。ユダの王アハズ (B.C.735~715) はティグラト・ピレセルに助けを求めた。ティグラト・ピレセルは敏速な行動に依り、ダマスコ以外の町を占領し、住民の大部分を追放してその領地をアシリアの四つの属州

とした。その間ペカはエラの子ホセアに依つて殺され、それに代つたホセアはアシリアに降伏し貢を納めた(列王下, 15³⁰)。しかし、ティグラト・ピレセルのあとを子のシャルマネセル5世が継ぐと、ホセアは好機到来とエジプトと交渉し、アシリアへの貢を控えた。B.C. 724年、シャルマネセルはイスラエルを攻撃し、サマリヤは2年以上持ちこたえたが、その包囲中、シャルマネセルは死し、あとを継いだサルゴン2世(B.C. 722~705)により町は陥落した(B.C. 721)。民の多くは北メソポタミアとメディアに追放され、イスラエルは遂にここに亡びた。

アハズ(B.C. 735~715)支配下のユダは、アシリアの衛星国として政治的屈従を余儀なくされており、土着の非イスラエルの慣習が種々の異国の様式、祭儀、迷信とともに繁栄した。記録は最悪の背信の時代と記す(列王下, 16³以下; イザヤ26-8, 20; 8¹⁹以下; ミカ12-14)。アシリアへの貢納は破滅的であつた。ヤハウエ契約とその法の無視が生じている。富裕階級の搾取(アモス6¹; ミカ15; イザヤ313-15; 51-7, 8; ミカ2¹以下, 9), 裁判の不正(イザヤ1²¹⁻²³; 5²³; 10¹⁻⁴; ミカ3¹⁻⁴, 9-11)⁽³²⁾ 聖職者の腐敗、預言者の職業化(ミカ3⁵⁻⁸, 9-11)が真の預言者の批判の対象であつた。かくてヒゼキヤの時代を迎える。

ヒゼキヤの時代 (B.C. 715~687年)

彼は父の政策を転換し独立の戦いを求めた。彼の政策の背景として、

(1) 内部的要因が考えられる。思想史的にはヤハウエへの背信は、ユダに於いて常態ではない。敬虔なヤハウイズムが前進しそれを預言者が支持した。預言者は「契約の民」の原点に帰つて審判を宣言した。アシリアの神々の廃棄、

アシリアへの貢納からの解放は国家的独立を意味し、宗教改革は愛国心と結合した。この場合ダビデ契約の思想が活用されたと考えられる。⁽³³⁾

(2) 世界情勢が考えられる。アシリアのサルゴン二世の下、B.C. 721年以前にカルデアの反乱(列王下, 20¹²; イザヤ39¹)があり、バビロニアの支配を失つている。B.C. 717年シリアの属国カルケミッシュ地帯の反乱があつた。ウラルトゥに於けるキンメル人(インド・アーリア系)による脅威や北西イランでの戦闘等のため、エジプトの川まで武力を示したこと(B.C. 716~715)を除けば、721以後アシリアはパレスチナでは全然主要な戦闘を実施していない。エジプトは勢力を回復しつつあり、エチオピア人のピアンキは第25王朝を創始した。その後勢力を保持しパレスチナに於ける対アシリア政策を開始している。B.C. 713年頃アシリアに対する反乱がアシドドに依り起こされた。ペリシテの町々、ユダ、エドム、モアブが参加招請をされ、それにエジプトの援助が約束されていたと考えられる、このとき招請されたユダの参加については、⁽³⁴⁾ 預言者イザヤは猛烈に反対したと考えられる(イザヤ20章)。しかしこの反乱はサルゴンの再征服により失敗に終つた。

ヒゼキヤの改革

(列王下, 8³⁻⁶; 歴代下, 29-31章)

このヒゼキヤの改革は、一世紀後の、本研究と密接な関係がある。ヨシヤの改革の先駆をなすものと前提し、詳述する。動乱をはらむ世界情勢の中にあつて、彼の政策はアシリアの反応を注視しつつ、最初は試験的に押し進められ、独立の運動がはずみを得るにつれて強化され拡大されたものと思われる。アハズ時代の外国の慣習の排除に止まらず、ヤハウエ宗教と結合し

ていた雑多な祭儀的事物を徹底的に廃除した。モーセによると伝えられる青銅の蛇の像(列王下, 18⁴)は重要な例である。それは昔から神殿に置かれていたが、地方のヤハウエ聖所では特に異教的慣習との結合が甚しかつたので閉鎖しようとして試みたものであろう。かく中央化の傾向はヨシヤの先駆ヒゼキヤに於いて既に始まつたと考えられ、究極的にはアンフィクチオニーの聖所の伝統にさかのぼるものである。かれの改革は滅亡した北王国の民に対し、エルサレムのヤハウエ礼拝に参集するよう説得した、と伝えられている。この資料には問題があるにしろ、彼の政策は、エダの独立を目ざしただけではなく、ダビデ王家による南北イスラエルの再統一という王朝の権利要求と夢の再主張を含んでいたであろう。南北イスラエルの国家的聖所としてのエルサレムの復活による宗教的統一が、政治的統一と独立の序幕たることが望まれたであろう。

アシリアでは能力の劣るサルゴンの子センナケリブ (*Sennacherib*, B.C.705~681) が王位を継いだ。ヒゼキヤは貢納を拒否し(列王下, 18⁷)、独立を守る手段をとつた。情勢はユダに有利と思つたからである。バビロンでは、カルデアの王子メロダクバラダンが反逆した(B.C.703)。他方エジプトの支持の約束のもとパレスチナ・シリアでは同盟が結ばれ、ツロの王が主謀者となり、フェニキヤの町々、ペリシテ、モアブ、エドム、アンモンが参加した。国家主義者ヒゼキヤは国内の圧力もあつて、イザヤの警告にもかかわらず、使者をエジプトに送つた(イザヤ30¹⁻⁷; 31¹⁻³)。かくして彼は事実上反乱の主謀者となり、アシリアの攻撃に備えて防禦に心を砕いた(歴代下, 32³⁻⁵)。

バビロンにしばし平穏が回復されると、B.

C.701年センナケリブは積極的攻撃に出て、先ずツロを降し反乱を平定した。ヒゼキヤは絶望的に屈服した。

B.C.701年以後の歴史は明らかではないが、幾度かバビロンのアシリアに対する反乱がくり返えされては鎮圧されたが、B.C.688年頃のセンナケリブの西方での自由な行動は、列王紀第18章17節~第19章37節=イザヤ第36章の出来事の状況と一致すると考えられている。

その仮定によると、彼はユダの国境の要塞を支配し、ヒゼキヤをいま一度エルサレムに閉ぢこめたことになる(列王下, 18¹⁷; 19⁸)。ヒゼキヤは今度は死を賭して戦つた。このとき彼は老年イザヤの支持を得ている(列王下, 19²⁹⁻³⁴; イザヤ14²⁴⁻²⁷; 17¹²⁻¹⁴)。イザヤの確信どおりエルサレムは陥落せず、センナケリブは本国に引き揚げた。翌年ヒゼキヤは死にその子マナセは和を講じた。ユダの滅亡はしばし延期されたのである。

アシリアの侵略という外面的脅威が国土を覆うたこの時期は、また内面的精神的危機の時期でもあつた。宗教混合主義と社会経済的悪弊が伝統的社会構造の崩壊とともに現われた。シナイ契約は民に忘れられ、ダビデ契約は誤用され、祭儀の遵守が国民を護るとの国家主義が一般的風潮であつた(イザヤ, 1¹⁰⁻²⁰)。ヤハウエの恩恵に対する自発的応答として遵守せらるべき契約の諸法規は忘れられ、将来に対しては楽観的に祭儀に依る約束に依存した。かかる状況下での預言者の活動には歴史上まことに意義深いものがある。

アシリア侵入の脅威が国土を覆い、北王国がまさに滅亡しようとする際に預言を始め、国家の政治と国民の生活に強い影響を与えた預言者にイザヤとミカがいる。

イザヤには、ダビデ王家についてのヤハウエの約束に対する強き信頼が見られ、王アハズに対する不信にもかかわらず、おそらくはその故に、彼は王朝の理想を抱きつづけ、その理想を成就するダビデの家系の若枝の待望に古典的表現を与えた（イザヤ、9₂₋₇; 11₁₋₉）。現実の王と政治に幾度か失望させられたが、悲劇はユダを清め、義なる残りの者を生み出すという希望を決して捨てていない（イザヤ1₂₄₋₂₆; 4₂₋₆; 10₂₀以下）。

同時代のミカも社会経済的不正を批判したが、原始的な「契約共同体」の立場から、不義不正を契約の規定の違反とし、ヤハウエの復讐による妥協を許さぬ国家滅亡の使信を宣言した（ミカ3₁₂）。

何れにしろ両者ともシナイ契約を想起し、国民の罪を弾劾した。かれら預言者の言葉は少数の弟子たちによつて記憶され保存され、その後の長い過程を経て収集伝達された。ヒゼキヤの改革は短命であつたが、預言の言葉は引き続き衝撃を及ぼし、ヤハウエの契約とその諸規定に対する服従と義務とは、国民から決して忘れ去られることはなかつた。ここで造られた改革者のグループの中核は、ヒゼキヤに続くマナセ（B.C. 687~642）、アモン（B.C. 642~640）の治世では無力であつたが、ヨシヤ（B.C. 640~609）の改革へと継続した。

アシリアの領土拡張は⁽⁴¹⁾B.C. 7世紀の第二・四半期に頂点に達し最大版図を示している。マナセは抵抗を放棄しアシリアの忠実な領臣となつた。国内にあつて彼はヒゼキヤの政策を全面的に棄て、アハズの政策に帰えつた。改革者グループは抑圧されたであろうし、再び宗教混合主義が表面に現われたであろう。さらにはヤハウエの法の軽視と暴虐・不正が社会に溢れたことは明らかである（ゼパニヤ1₉:31-7）。列王紀の

著者は彼を最悪の王と記す（列王下、21₉₋₁₅:24₃以下；エレミヤ15₁₋₄）。

しかしながら、さしもの大帝国にも暗影が落ち始めた。バビロニアではアラム人の不満は爆発し、エジプトでは第26王朝が始まり、北辺ではインド・アーリヤ系の民が迫りつつあつた。B.C. 652年、アッシュールバニパルは激変に直面している。バビロンで全面的反乱が起り、エラム人及びイラン高原の民がそれを支持し、パレスチナ・シリアは離反した。アシリアはアッシュールバニパルの死（B.C. 633?）後20年足らずして滅亡（B.C. 609）したと考えられている。

新バビロニア帝国の創始者はカルデア人の王子ナボポラッサル（*Nabopolassar*, B.C. 626~605）で、彼はアシリアを打倒して王位に就いた。

ユダはアシリアの衰退とともに今一度自由を回復した。マナセの後を継いだアモン（B.C. 642~640）は在位僅かにして暗殺された。恐らく反アシリア分子の陰謀によるものと思われる。かくて申命記の時代ヨシヤの治世（B.C. ⁽⁴³⁾640~609）が始まる。

地主階級の集まりである「地の民」（ガム・アーハーレツ）は、アモンが暗殺されるや直ちに暗殺者たちを⁽⁴⁴⁾処刑し、王の子ヨシヤを王位につけた。時にヨシヤは8才であつた（列王下、21₁₉₋₂₆）。

歴代志下第34章3節aによると、アッシュールバニパルの死はヨシヤの第8年に当たるが、国策に於ける決定的変化を齎らした年であつたかも知れない。

⁽⁴⁵⁾列王紀下第22章8節~第23章25節の記事によると、ヨシヤの第18年（B.C. 621~620）に、「律法の書」（a 'Book of the Law'）の写しが発見

された。それは、エルサレムの国家的聖所の修理中であつて、聖所の大祭司により王の前に置かれた。この法律書は明らかに古い神法の形式を有するものとしての權威を要求していたが、当時一般的には無視されていたものである。王はこの法律書を強化する決意をした。アシリアの国家宗教を王の聖所から取り除くことは、アシリア宗主権からの自由を得る段階において恐らく徐々にではあるが、既に進行していた。その時にこの「律法の書」が発見されたのである。

ヨシヤは今や彼の宗教政策の中に、この法律書の規定の遵守を入れた。彼は厳肅にそれに公的承認を与えた。しかし彼は王の權威によつて国家法の位置をそれに付与したのではない。ユダとエルサレムの長老を神殿に集め、一つの契約、即ちその当事者は一方ではヤハウェ自身、他方では長老により代表されるイスラエルの民による契約を為すべく、シナイ伝承に帰ることによつてそうしたのであつた。ヨシヤ自身は、エルサレム聖所の支配者としての世俗的地位によつてその儀式の指導者として参加したに過ぎなかつた。がしかし、この事は宗教的秩序と国家のそれとのあいまいな混在を招くに至つたことは争われない。

この「律法の書」が旧約に保存されている「申命記法」の本来の形と一致していたことは確實とされている。それは恐らくB.C.7世紀に編集され、種々の古い法律集を基礎にし、勧告的及び教説的改訂を受けており、その編集の意図は古い神法を当時代に適應する、そういうものとしての承認を得ることにあつたろう。

それはモーセに由来する法の解釈として提示されたと考えられる。この法とそれと結合した文学のゆえに、モーセは伝承的に法の特別な媒介者となつている。それは個々的に極めて古い

規定を含んでいるのみならず、イスラエルの神礼拝の純潔を、とくに地方のカナン宗教に相對するものとして、基礎付けている。このような全体的傾向は古いイスラエルの心的態度に基づくものである。ここにみられる積極的な単一の場所における神礼拝の要求は、以前にはここにみられるように要求されなかつたものとしての新しい要素を示している。がそれは古いイスラエルの宗教的部族連合の一つの中心的礼拝の場所の制度と結びつくものである。

以上の如く「律法の書」の発見はヨシヤの宗教改革の基礎となつたであろうが、彼の改革の全体像は、この書だけからは理解できない。第一に国家主義の復活が注視されねばならない。アシリアからの独立運動は宗教改革と必然的に結合した。ダビデ家による南北の再統一は自由イスラエルの理想の政治的表現であるが、その基礎になるものはヤハウイストの思想に既に表現され、純粹な意味では預言者イザヤにも見られた。ヤハウェ支配の座、唯一正当な国家の宗教的中心としてのシオンの選びが高調され、政治的統一は祭儀的統一を不可避的に含んだのである。ヨシヤの改革は国家主義の一面であり、ヒゼキヤの政策の再主張にはかならない。

次いで国家主義以外の要因として注目すべきものに、古代東方の文明全体を覆うていた終末的傾向がある。当時世界全体を不安が見舞い、滅亡の予感と不安に併行して、昔日の良き日への郷愁が一般的風潮であつた。第26王朝のパロたちはピラミッド時代の文化の回復を図り、アッシュールバニパルは昔の文書を筆写させ文庫に収集した。兄のシャマシュ・シュム・ウキンはその公式の碑文を、既に死語となつていたシュメル語で記録させるべく努力している。しかし全般的には危機感に溢れた時代であつて、ユ

ダもこの古代東方世界にあつて例外ではなかつた。

ユダにおいては預言者運動が新しい活動期に入つた。ゼパニヤと青年エレミヤが現われている。彼らの出現は改革の基盤を備えるにあづかつて力があつた。ゼパニヤはイザヤの流れを汲むものであり、エレミヤはホセアを通してモーセの契約に溯る古い伝統に立ち、ヤハウエの「契約共同体」への回復を望んだ。彼はヨシヤの改革に同情し好意を示している（エレミヤ、22¹⁵以下）。

かかる状況の中での申命記的法の発見は一つの驚きであつた。いつこの法律書が作成され、神殿に隠されたのかは確実に知り得ないが、申命記改革がエルサレム中心主義等において預言者イザヤの思想と関連すること、またイザヤの影響下に立つヒゼキヤによつて一度宗教改革が企図されたこと、さらにヒゼキヤに継いだマナセの時代はヤハウイズムの逆境時代であつたこと等を考えあわせるなら、申命記改革はヒゼキヤの流れを汲むものであり、恐らくヒゼキヤの治世の終りあるいはマナセの初期に将来の改革のプログラムとして作成され、マナセの治世の暗黒時代に神殿に隠され、アモンの時代を経て、ヨシヤの第18年に至つてたまたま発見されたものであろう。

それゆえに、⁽⁵⁰⁾この時代の歴史的必要を満すものとしての申命記的法は、国民の生活が古い契約に立ち帰るべきことを宣言し、ダビデ契約の背後にあるさらに古いシナイ契約に民を呼びもどし、国家と民とにそれらの規定に服従することを要求した。申命記法は国家法ではなく、⁽⁵¹⁾契約共同体の法であつたが、ヨシヤの改革の宗教政策におけるプログラムとして採用されることにより、国家の枠内と王の指導のもとに行な

われた事実は、改革が表面的手段で満足し勝ちな形式化に陥つたのかも知れない。このことはエレミヤのこの改革に対する不満にうかがえようか（エレミヤ、6¹⁶⁻²¹; 5²⁰⁻³¹; 8⁸以下、4-7）。

申命記法によつて要求された改革がどこまで彼の治世において徹底して実施されたかは疑問視されている。エルサレム聖所の唯一的正当性が確立されたことはその後の歴史から明らかである。しかしこの中央化に対する反対は激しかったと考えられる。廃止された地方の聖所の聖職者たちは、昔からの特権を放棄してエルサレム祭司に統合することを、威信からも多くは拒絶したであろうし（列王下、23⁹）、エルサレム祭司もかれらを下級の身分でしか受け容れなかつたであろう。にもかかわらず「律法の書」の権威は引続き承認されたし、礼拝集中は当然のことと考えられたのである。

ヨシヤの政治的事業と成功とにふりかかつた運命はそれと異なつたものであつた。B.C. 7世紀におけるイスラエルの復興は単に一つの短いエピソードに終わつた。それはアシリア崩壊後、それに代つて新たなる一つの強国が出現し、古代東方の権力関係が新しい姿に落ち着くまでのことに過ぎなかつた。ヨシヤはしばらくは自由を享受したが、間もなく諸列強の闘争の中へ今一度引きずりこまれざるを得なかつた。そのことは彼の王国と事業を最後へと導いたのである。B.C. 609年、ヨシヤとエジプトのパロ、Nechoとの間に衝突が起きた。今度はパロはアシリアを援助せんとして、反アシリア政策をとるヨシヤを敵とした。衝突はメギド（Megiddo）の近くで起き（列王下、23²⁹）、彼はそこで捕えられ殺害された。戦いは終わり、これとともにヨシヤの事業は破壊されるに至つたのである。

注

- (1) 関根正雄, 「旧約聖書」, 昭.24, 49—50頁参照
本歴史については, 主としてこの著の他, J. Bright, 'A History of Israel', 1959 (新屋徳治訳, 上, 下, 1968) に依つた。
- (2) M. Noth, 'The History of Israel'. 1960 PP. 181—183; 関根正雄, 「イスラエル宗教文化史」, 1969, 82頁以下参照
- (3) M. Noth, 'The History of Israel', PP.181—182
- (4) M. Noth, H.I. PP.186—187, 関根正雄, 「イスラエル宗教文化史」, 86頁
- (5) 関根, 「旧約聖書」, 53頁
- (6) J. Bright, 'A History of Israel', 邦訳, 上.261—263頁参照
- (7) 関根, 「イスラエル宗教文化史」, 88頁
- (8) J. Bright. H.I. (邦訳, 上.281—290頁) 参照
1 紅海の貿易については → 列王上, 9₂₆₋₂₈; 10_{11ff.32}
2 アラビアとの隊商貿易については → 列王上, 10_{1-10.13}
3 銅産業に関連のソロモンの船隊 → 「タルシンの船隊」列王上, 10₂₂
4 馬と戦車の貿易については → 列王上, 10_{28ff}
- (9) J. Bright, H.I. (邦訳, 上. 292頁)
- (10) 関根, 「イスラエル宗教文化史」, 91頁
- (11) 関根, 「旧約聖書」, 58頁
- (12) G. von Rad. 'Gesammelte Studien Zum Alten Testament'. chr. Kaiser Verlag. Munchen. 1958: Eng. trans. 'The Problem of the Hexateuch and other Essays'. 1966, 邦訳, 荒井章三, 「旧約聖書の様式史的研究」, 1969.等に 第一論文として収録なおその解明としては, 関根, 「旧約聖書」, 80頁以下参照
- (13) 関根, 「旧約聖書」, 83頁
- (14) M. Noth, H.I. PP. 209i
- (15) 関根, 旧約」, 58頁
- (16) J. Bright. H.I., 邦訳, 上, 300頁
- (17) 士師記 8_{22.23}
イスラエルではアンフィクチオニー優位のために世俗的王国に対する反感が強かつたゆえ, 長く王国形成に至らなかつたと考えられる。士師. 8_{22.23} はかかる反感の反映である。「王国に好意的でない記録」として伝えられるものには, サムエル上, 8₁₋₂₂; 10₁₇₋₂₄がある。それに反し, サムエル上, 9₁₋₁₀₁₆の記録を「王国に好意的な記録」と学問上呼ばれる。(関根, 「イスラエル宗教文化史」, 77, 81, 100頁 (注)25, 101頁(注)31参照)
- (18) G. E. Mendenhall, 'Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East', 1955, 参照
- (19) J. Bright, H.I., 邦訳 上, 301—307頁
- (20) 列王紀 上, 11₂₆₋₄₀; 12₁₋₂₀
- (21) 関根, 「旧約」, 59—60頁
- (22) J. Bright, H.I., 邦訳 上. 328頁
- (23) 列王紀下 4章; 列王紀 上17章以下 (大旱魃); 列王紀 上21章 (アハブとナボテの葡萄園の問題)
- (24) 例えば, サムエル下, 12₁₋₁₅; 20章
- (25) 列王紀 下 9.10章, エヒウの血の粛清
- (26) アモス書, ホセア書参照
- (27) アモス書, ホセア書参照, 拙文「預言者アモス」昭37年; J. Bright, H.I. 邦訳 上 360—362頁参照
- (28) アモス, 7₁₀₋₁₅; 拙文 上掲 参照
- (29) アモス, 7₁₂; ミカ, 3₅; 拙文 上掲 参照
- (30) J. Bright, H.I. 邦訳 上 367—368頁
- (31) 列王紀 下15₈₋₂₈
- (32) イザヤ書とミカ書からの章節は正確に年代づけられない。ヒゼキヤの改革前に最もよく適合するもので, 大体アハズの治世になる (J. Bright, H.I. 邦訳 下 19頁(注) 27 参照)
- (33) J. Bright, H.I. 邦訳 下 20—22頁
ダビデに対する永遠の支配の約束; 王の罪は王と民とに罰を招くことはあり得るが, 王朝が絶滅するということはあり得なかつた。しかし歴史的には, 理想の王ダビデの子への到来の熱烈な待望へと発展するに至つた。このメシヤ預言については, イザヤ, 9₂₋₇; 11₁₋₉; ミカ, 5₂₋₆ 参照
- (34) J. Bright, H.I. 邦訳 下 22—25頁
イザヤ20章; J. B. Pritchard, ed., 'Ancient Near Eastern Texts Relatng to the Old Testament', Oxford University Press, 1950, P. 286f. 参照
- (35) J. Bright, H.I. 邦訳 下 26—27頁
- (36) 歴代志 下 30₁₋₁₂: ここではヒゼキヤに北イスラエル人が後代のサマリヤ人であるかのように語りかけている。かく特色ある資料の扱い方が見られる。Bright は, にもかかわらずその歴史性を疑う理由なし, と主張している。
- (37) イザヤ, 9₁₋₇の思想のヒゼキヤに与えた影響が考えられる。事実, イザヤはヒゼキヤに近くあつた。
- (38) 有名なシロアムの水路については, 列王紀 下 20₂₀; 歴代志 下 32₃₀;
G. E. Wright, 'An Introduction to the Biblical Archaeology', 1960, (邦訳; 山本七平訳, 「概説聖書考古学」, 1964, 132—135頁)
- (39) この敗戦の状況と絶望的屈服については, J. Bright, 上掲書 下 32—33頁;
資料としては, イザヤ12—9; J. B. Pritchard, 'The Ancient Near East in Picture', Plates 371—374, Oxford University Press, 1954, PP.129—132; 'Ancient Near Eastern Texts', PP. 287f;
G. E. Wright, 邦訳, 「概説聖書考古学」, 127

～132頁

- (40) J. Bright, H.I. 邦訳 下, 34—35頁
- (41) 同上, 51頁
- (42) この頃, アシリアの影響で, 天体諸星がヤハウェの天の軍勢の成員とみなされ, 星神が祭儀に導入されヤハウェをパンテオンの首神と考えることの危険については → G. E. Wright, 'The Old Testament Against its Environment', PP. 30—41
- (43) M. Noth, The History of Israel, P. 272
- (44) 列王紀 下 21₂₄; J. Bright, H.I. 邦訳 下 74頁及び75頁(注)20;
A. Weiser, 「旧約聖書緒論」, 邦訳 161頁; G. von Rad, 'Deuteronomy', PP. 24—25 等 参照
- (45) J. Bright, H.I., 邦訳 下 74頁
- (46) M. Noth, H.I., P. 275
- (47) M. Noth, H.I.P. 275; 'Die Gesetze im Pentateuch', 1940, PP. 34ff
(邦訳, 「契約の民その法と歴史」, 65—66頁)
なお, 申命記法と国家法の問題については章を改めて後述。
- (48) G. von Rad, 'Studies in Deuteronomy', 1966, PP. 17ff
- (49) W. F. Albright, 'From the Stone Age to Christianity', 1957, PP. 314—319
- (50) 関根, 「旧約」, 170頁
- (51) M. Noth, 「五書における法」; 拙文, 「古代イスラエル法研究—契約の法」(北陸学院短大保育科紀要, 1971)

注 補 遺

「契約共同体」とイスラエル王制の問題, シナイ契約とダビデ契約の関連, 預言者とそれら契約思想については別に論究されるべき問題であるが, 次の諸論文を掲げておく。

M. Noth 「旧約における神, 王, 民」, 1950 (上掲契約の民, その法と歴史) 所収)

関根正雄, 「エレミヤにおけるダビデ契約とシナイ契約」(「イスラエルの思想と言語」, 岩波書店, 1962, 所収); 「申命記とその影響」—啓示の歴史的背景—(日本聖書学研究所編, 「聖書における啓示と歴史」, 山本書店, 1971)

最後の論文は最近発表されたところで, その成果を吸収し得なかつたが, 多くの再考を要する問題を呈示している。